«FILOSOFIA E RELIGIÃO»
Biblioteca fundada por LEONARDO COIMBRA

JOÃO AMEAL

SÃO TOMAZ DE AQUINO

LIVRARIA TAVARES MARTINS—PÔRTO

«FILOSOFIA E RELIGIÃO»

NOVA SÉRIE 1.º VOLUME

SÃO TOMÁS DE AQUINO

JOÃO AMEAL
da Academia Portuguesa da História

SÃO TOMÁS DE AQUINO

Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra

Carta-Prefácio de Jacques Maritain

Cher Monsieur:

Je me réjouis de tout coeur que vous présentiez au public portugais un exposé si intéressant et si bien informé de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Je me souviens de nos conversations de Lisbonne, et de l'émotion que j'éprouvais alors à vous entendre parler du Docteur Angélique avec un si fervent dévouement. Je suis heureux de souhaiter aujourd'hui bon succès au travail que vous publiez, et j'espère qu'il donnera à beaucoup le désir d'entrer plus avant, par une étude directe et personnelle, dans la connaissance du thomisme.

Tout en étant en continuité avec le sens commun, la pensée thomiste est sigulièrement difficile et délicate à saisir dans ses profondeurs; j'ai toujours pensé que pour cela l'aide des grands commentateurs est précieuse, et qu'il n'est pas de meilleur guide à ce point de vue que votre *et* notre *puissant et génial Jean de Saint-Thomas. Puissiez-vous lui susciter des disciples et des admirateurs en Portugal! Puisse votre livre aider au développement d'un thomisme vivant, aussi fidèle aux moindres principes*

du maitre que soucieux de comprendre la pensée moderne et de se renouveler à son contact! Plus l'organisme est intègre, plus forte est l'assimilation.

Saint Thomas n'appartient pas au Moyen Age; dans la pureté transcendante de sa métaphysique et de sa théologie, il appartient à tous les temps. Plus j'avance dans la vie, plus j'admire la merveilleuse fécondité de sa pensée. Gardons-nous, en ce qui concerne notamment son rapport aux sciences de la nature ou aux choses de l'ordre social ou politique, de croire que cette sublime pensée se laisse enfermer dans les cadres des réalisations historiques de son temps. Sur les applications particulières qu'elle comporte de nos jours, de bons thomistes peuvent avoir des opinions différentes. Qu'il s'agisse de la relation entre les sciences et la philosophie de la nature, ou de la situation exacte de la philosophie morale, ou des problèmes sociaux de notre temps, vous connaissez mes positions, telles qu'elles sont exposées dans mes derniers livres. Je ne connais pas encore celles que vous proposerez dans l'ouvrage sur les idées sociales et politiques de saint Thomas d'Aquin que vous annoncez. Mais je suis bien sur, en tout cas, que nous sommes d'accord sur ce point que, éternellement jeune, la doctrine de saint Thomas, repensée avec une force suffisante, est capable de fournir les réponses anciennes et nouvelles aux divers problèmes qui font l'angoisse du monde moderne.

En souhaitant encore une fois bonne chance à votre si intéressant et vivant ouvrage, je vous prie de croire, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordialement dévoués.

10, rue du Parc — Meudon le 7 Décembre, 1937

(Seine et Oise)

JACQUES MARITAIN.

Trecho de uma carta dirigida ao autor por Jacques Maritain, a propósito da segunda edição

Ambassade de France près le Saint-Siège
Rome, le 29 Septembre 1945.

Cher Monsieur,

.....

Cette édition nouvelle me donne à penser que la première aura eu au Portugal le succès que mérite ce livre. La première partie en est d'un historien éminent et d'un homme de coeur: elle sait nous montrer en Saint Thomas tout ce qui a pu le faire appeler le Docteur Angélique. La seconde partie est d'un penseur averti qui apporte une belle pierre à l'édifice d'un thomisme toujours vivant et qui donnera à Saint Thomas des admirateurs nombreux et certainement aussi des disciples fidèles.

J'ai été heureux aussi de lire la très remarquable conférence que vous avez faite sur Saint Thomas d'Aquin Maitre de l'Idée-Neuve. Aujourd'hui plus que jamais il nous faut nous imprégner de ces admirables idées que Saint Thomas mettait en lumière au milieu d'un Moyen-Age dans lequel sa pensée ne s'est jamais laissé enfermer.

En vous renouvelant mes félicitations les meilleures, je vous prie de croire, cher Monsieur, à mon amical souvenir et à mes sentiments très dévoués.

JACQUES MARITAIN.

Palavras prévias

1

Em todos os grandes centros estrangeiros de cultura se dá hoje especial importância ao estudo das filosofias medievais — e, no primeiro plano, daquela filosofia que mereceu o título justo de *perene* e que a voz insuspeita de Bergson não hesitou em chamar «a metafísica natural da inteligência humana». Longe vai o tempo—graças a Deus! — em que se falava a sério no *obscurantismo* medieval e era de bom-tom exibir, a propósito da Escolástica, um desdém tão soberano como grotesco. Nos nossos dias, seja qual for o conceito que se forme do valor e do alcance da especulação dos Doutores medievos, ninguém se atreve a contestar a necessidade e a vantagem de se conhecer a fundo um período que tanto enriqueceu a civilização universal.

No deficientíssimo panorama da actual literatura portuguesa, a falta de trabalhos de exposição e vulgarização

dos maiores autores da Meia-Idade faz-se sentir há muito. Entre eles, superior a todos, avulta o nome de Tomás de Aquino, que a Igreja proclamou seu Doutor preferido e cuja obra, desde o século XIII, alimenta vasta corrente do pensamento teológico e filosófico, de novo em pleno e fecundo reflorescimento. Por assim o entenderem, e muito bem, é que os dirigentes da considerada Livraria Editora Tavares Martins nos pediram, para a sua colecção de «Filosofia e Religião», um volume acerca de São Tomás, que oferecesse ao público uma síntese fiel e acessível da personalidade e da doutrina do glorioso Mestre dominicano.

Acedemos a esse pedido com alvoroço — tal o júbilo que nos causou a ideia de reavivar, ante os portugueses de hoje, a imagem daquele que consideramos o maior pensador de todos os tempos. Acedemos — e o arrependimento não tardou. A tarefa era pesada demais para nós, que ao seu serviço apenas podíamos pôr um culto já antigo pelo Doutor Angélico e o vivo desejo de colaborar, dentro dos ínfimos recursos que possuímos, na expansão da *perennis philosophia*.

O livro está pronto e vai seguir o seu destino. Ao relê-lo agora, salta-nos à vista a enorme distância entre o muito que sonhámos — e o pouquíssimo que fizemos. Com toda a sinceridade: apenas nos satisfazem as páginas em que transcrevemos directamente o Aquinense. As outras, em que procurámos glosá-lo ou resumi-lo, parecem-nos duma ilimitada pobreza...

Feita esta confissão, nada mais teríamos a dizer — se não julgássemos ainda útil dirigir a quem ler, algumas explicações prévias.

2

Antes de mais nada: porque resolvemos dar à primeira parte um desenvolvimento pouco usual?

Na maioria dos livros estrangeiros similares, a biografia ocupa meia dúzia, quando muito uma dúzia, de páginas. Afigurou-se-nos melhor seguir outro critério, já que nos movia o empenho de interessar os leitores modernos no estudo e no convívio de São Tomás de Aquino. Ora os leitores modernos preferem o contacto directo de *figuras humanas* à vaga aparição de personagens remotas. Se lhes falássemos ràpidamente do Doutor Angélico, imaginá-lo-iam submerso na poeira dos séculos, hierático e descarnado, mais símbolo abstracto do que mestre vivo. Quisemos, por isso, dar-lhes uma ideia do que foi a sua existência terrena, desde a oblatura no Monte-Cassino e as fainas escolares em Nápoles, até à extraordinária actividade nas cátedras de Paris e de Itália — sem esquecer o lance dramático das lutas com a família para assegurar o triunfo completo duma vocação irresistível. Quisemos, também, situar o Aquinense na sua moldura própria, desenhar o quadro da vida intelectual do tempo, dos grandes debates que a agitaram, dos principais companheiros e adversários que rodearam São Tomás.

Difícil era a empresa, pois não abundam, neste capítulo, dados precisos. Às fontes primaciais — a excelente biografia de Guilherme de Tocco seguida dos depoimentos feitos no Processo de Canonização de Tomás de Aquino, os trabalhos honestos de Bernardo Guidonis e de Pedro Calo, as *Vitae Fratrum*, a *Historia Ecclesiastica* de Ptolomeu de Luca, o *Bonum Universale de Apibus* de Tomás de Cantimpré — juntámos os elementos fornecidos por

Mandonnet (no *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII*ème *siècle* e nos estudos de pormenor dispersos em várias revistas), por Martim Grabmann, por Tomás Pègues, por Petitot, por Maritain. Esforçámo-nos por integrá-los todos numa narrativa equilibrada e sequente, de modo a evitar os saltos bruscos, as omissões chocantes, os anacronismos inverosímeis que em tantas biografias de São Tomás nos surpreendem e desgostam. A novidade, o pequeno mérito, da primeira parte deste livro, estão nisso apenas: em se terem aproveitado materiais esparsos e fragmentários no intuito de chegar a uma síntese construtiva. Dos textos das *Vitae Fratrum*, como dos do *Chartularium Universitatis Parisiensis*, não pudemos alcançar directo conhecimento: citámo-los através dum autor de absoluta confiança: o sábio e probo Mandonnet. Quanto às restantes obras mencionadas, e a outras ainda, que nos prestaram esclarecimentos secundários, foi cuidadosa a nossa consulta. Diligenciámos, ao corrigi-las e completá-las entre si, extrair delas o que maior valor tivesse para o objectivo em vista.

Anima-nos a esperança de ter assim conseguido aproximar, dos leitores portugueses, a *figura humana* de Tomás de Aquino — sem ficções romanescas ou dramáticas, mas sem a secura e a frieza usadas, com frequência, por alguns dos seus biógrafos.

3

Agora, a segunda parte. Depara numerosas dificuldades quem, como nós, tenta expor, mesmo de forma sintética (é mais exacto dizer: *sobretudo* de forma sintética), as linhas gerais do pensamento tomista. Certos escritores fantasistas e pouco escrupulosos recorreriam, em caso seme-

lhante, ao processo mais cómodo: alinhar com sugestiva eloquência fórmulas vistosas e imagens arrojadas. Chamariam a isso a *sua interpretação* de São Tomás de Aquino — e encontrariam, sem dúvida, quem lhes elogiasse a potente *originalidade*... A essa *originalidade* tanto em voga — preferimos nós uma fidelidade simples. Nada nos interessa valorizar o nosso obscuro nome à custa do Doutor Comum. Interessa-nos, sim, reproduzir o melhor que soubermos a sua doutrina.

Dizíamos, pois: grandes são as dificuldades — relativas à própria obra do Aquinense e também à exigência de comunicar, em linguagem acessível ao público actual, ideias expressas há sete séculos, para um público de há sete séculos.

As dificuldades da primeira espécie resultam, principalmente, da *vastidão* das matérias, da *dispersão* dessas matérias na obra imensa de São Tomás e, ainda, da *lentidão* soberana e magistral com que o Doutor de Aquino procedia às suas discussões e demonstrações.

Ninguém ignora a espantosa fecundidade do Anjo da Escola. Durante uma curta vida — menos de cinquenta anos! — produziu elevadíssimo número de trabalhos sobre os assuntos mais diversos e mais imprevistos. Parte dessa obra gigantesca foi determinada pelas exigências do ensino que ministrava aos seus discípulos de Paris, de Roma, de Orvieto, de Viterbo ou de Nápoles. Parte, pelas questões suscitadas nos debates ordinários ou quodlibetais que periòdicamente se efectuavam nas grandes Universidades medievas. Parte, pelas constantes polémicas em que o Mestre dominicano se via envolvido ou pelos esclarecimentos e conselhos que lhe eram solicitados. Daí, a quase desanimadora riqueza do tesouro insondável oferecido a quem busque descobrir, na leitura de tão variados escri-

tos, as directrizes dum pensamento uno, o esquema essencial duma visão do Universo.

Além disto — eis-nos perante outro dos aspectos indicados — por virtude da sua vida movimentada de pensador e professor, deixou São Tomás disperso em milhares de páginas esse sistema de conjunto que ambicionaríamos surpreender e, dentro do possível, resumir. Assim, por exemplo, algumas questões culminantes da Teodiceia, da Ética, da Lógica, da Psicologia são estudadas em tratados diferentes e vistas sob diferentes prismas: aqui, constituem o ponto fundamental a examinar; acolá, mero e acessório pormenor. O único recurso é colher, através de cuidadosa pesquisa integradora, os mil subsídios espalhados por todos esses textos. Acontece até ver o próprio Doutor Angélico modificar ou rectificar certo ponto de vista, expendido em qualquer dos seus trabalhos, quando, num trabalho posterior, volta ao assunto, que supõe incompletamente esclarecido. Quem se houver limitado à versão inicial corre, pois, o risco de ser precipitado ou infiel na reprodução do seu pensamento.

Enfim, deve-se recordar que, no século XIII, o ritmo da vida em geral, e da vida intelectual em particular, não era apressado como nos nossos dias. São Tomás, ao escrever para a sua época, fê-lo com a serena lentidão da sua época. Espírito lucidíssimo, rigorosamente metódico, visava sempre a análise exaustiva dos problemas. Expunha-os com atenção e minúcia; sondava-os nos mais complexos meandros; pesava o pró e o contra de todas as soluções; só se julgava habilitado a concluir depois de ter atingido a medula daquilo que estava em causa, esgotado os argumentos adversos, estabelecido com firmeza a tese proposta. Dar um resumo das suas ideias é quase impossível — tal

a harmonia do edifício tomista, em que tudo quanto é necessário se contém e tudo, no fim de contas, é necessário.

Se assim se enumeram e sublinham as dificuldades ingentes que defrontámos, não é para afirmar, com absurdo orgulho, tê-las vencido. Ao contrário: é para justificar os lapsos e as deficiências, certamente inumeráveis, desta tentativa, efectuada com boa fé e boa vontade, mas, insistimos, com a certeza antecipada da enorme desproporção entre um quadro tão sumário e o monumento de que esboça, quando muito, algumas linhas mestras.

Havia a escolher entre dois métodos: uma exposição exclusivamente *técnica*, que seguisse passo a passo São Tomás — e uma exposição *literária*, em prosa corrente, desprovida de citações. Ficámos a meio caminho de ambos: o primeiro não parecia compatível com as dimensões do volume e com o seu carácter de vulgarização; o segundo seria duma superficialidade imperdoável. Resolvemos, pois, conservar-nos o mais perto possível dos textos tomistas, indicar constantemente as nossas referências e transcrever em notas a versão latina dos trechos citados, quando não fossem demasiado extensos. Aqui e além, socorremo-nos de alguns dos melhores expositores modernos como, entre outros, Sertillanges (nos dois volumes do seu já clássico *S. Thomas d'Aquin* e em *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*), Gilson (nas belas lições da Universidade de Lille, reunidas em *Le Thomisme*), Farges e Barbedette (no conhecido e modelar *Cours de Philosophie Scolastique*), o eminente professor do Seminário de Coimbra D. Tiago Sinibaldi (nos substanciosos *Elementos de Philosophia*), etc. Isto sempre na intenção de abreviar e tornar mais claro o nosso trabalho.

Talvez, por havermos escolhido este meio termo, desagrademos aos doutos, que acharão o livro demasiado ligeiro — e aos leigos, que o acharão demasiado pesado. Antecipadamente nos resignamos a estas, ou outras, censuras, persuadido de não nos ser possível contentar a todos. Nem mesmo a nós próprio, que tanto lamentamos não ter podido consagrar um largo capítulo à Teoria dos Anjos e desenvolver a Ontologia, a Lógica e a Política tomistas.

De tudo quanto acabamos de dizer resulta a seguinte evidência: só o contacto directo com São Tomás pode dar um conhecimento adequado do Tomismo. Feliz nos consideraremos se conseguirmos inspirar a quem nos ouça o irreprimível desejo de procurar nesse directo contacto aquilo que tão imperfeita e precàriamente lhe fazemos entrever.

4

Dentro do plano primitivo, esta obra compreendia uma terceira parte: *Actualidade de São Tomás*. Nela se examinaria não só o que o Tomismo trouxe de novo ao pensamento medieval, mas também a História da Filosofia desde o Renascimento aos tempos modernos e, por fim, o que o Tomismo deve trazer à Idade-Nova. Não incluímos essa terceira parte no presente volume porque iríamos aumentá-lo quase para o dobro. Mas pensamos em convertê-la numa obra a publicar. Este livro ficará assim como iniciação ao estudo da figura e da obra de São Tomás — em simples perspectiva histórica. O livro seguinte mostrará a sua projecção ao longo do tempo — na perenidade da sua eficiência orientadora e progressiva.

Por hoje, já que não nos é lícito dedicar ao assunto largo espaço, contentemo-nos em afirmar que nunca foram tão *actuais* as lições do Doutor Angélico. De facto, só a Filosofia do Ser, da Verdade, da Inteligência, do Senso Comum pode salvar, e reconduzir ao caminho de que se extraviou, um pensamento em naufrágio, que apenas considera a mobilidade universal, ou se dissolve num cepticismo negador, ou retrograda à idolatria mísera do Instinto, ou aceita por boas as explicações fornecidas pelo delírio subjectivo, quando não pelos transes caóticos do Inconsciente. Contra as aberrações do mobilismo total, São Tomás afirma o Ser como ponto de apoio estável; contra as negações suicidas do cepticismo, afirma a existência da Verdade; contra a mitologia inferior do Instinto, afirma a espiritualidade e a soberania da Inteligência; contra os desatinos subjectivos e as fábulas do Inconsciente, afirma o predomínio realista do Senso Comum, fundado na claridade inabalável dos primeiros princípios.

E não recorram os adversários da *perennis philosophia* ao mais fácil e mais frívolo argumento! Não se declarem incompatíveis com a Escolástica tomista sob o pretexto de que se resume a vaga série de abstracções, a puro jogo verbal. As abstracções do Aquinense correspondem a realidades — cingem-nas e interpretam-nas verìdicamente. *Essência e existência, matéria e forma, substância e acidentes*, etc. — são termos que iluminam, com decisiva força, a especulação humana.

Que autoridade teriam, aliás, os que assim protestassem? Quase todas as filosofias modernas enfermam do mesmo mal — ou antes, dum mal maior, porque aí, sim, o que vemos são abstracções em série e vocábulos fictícios, a encobrir confusão, mistificação ou ignorância. Alguém pode definir com precisão tantas expressões de Kant e

dos seus epígonos? O *noumeno* é porventura uma noção clara? E as abstrusas fórmulas de Hegel, de Schelling, de Fichte, de Schopenhauer, de Krause? E, mais perto de nós, as trágicas introspecções dum Kirkegaard, as egolátricas epilepsias dum Nietzsche, o misterioso *élan vital* dum Bergson, serão modelos de objectividade e de realismo — ou autênticos poemas, loucos poemas psicológicos e metafísicos?... Bem dizia Lantsheere que a filosofia perdeu o seu carácter científico para se revestir dum mero carácter estético! Veja-se por exemplo a moderna escola dos fenomenologistas alemães: — quem sustentará que a *Wesenschau* (visão das essências) de Husserl, ou a *Einsfuhlen* (unidade completa entre dois *eus* psíquicos) de Scheler, ou a *Hingelten* (tendência para um *valor* heterogéneo) de Lask, ou a *Aporetik* (análise das antinomias, *aporias)* de Hartmann, ou a *Befindlichkeit* (intuição emocional) de Heidegger, não rivalizam com as piores entidades verbais da Escolástica da decadência, da Escolástica não-tomista ou anti-tomista? *Flatus vocis*, sem dúvida, apenas *flatus vocis*... E, através destas mil quimeras, destes mil fantasmas, destas mil invenções gratuitas — a filosofia tem rolado de declive em declive, perdida em hesitações, em perplexidades irremediáveis, em rebeldias estéreis, em dramáticos becos sem saída...

É preciso reencontrar a via construtiva e unificadora, dentro da qual o homem vença os seus demónios íntimos, ultrapasse as suas miragens informes, as suas alucinações pueris, a sua cómica hipertrofia, para se entregar, com humildade esclarecida, a uma disciplina que o leve à conquista da Verdade.

Da Verdade absoluta? Pelo menos, da verdade relativa que, à sombra da Verdade absoluta — e só desde que a reconheça e a respeite — é humanamente atingível.

Filosofia dogmática, a de São Tomás... Isto afasta os adeptos inconsequentes da liberdade do erro? Mas é dum regresso ao dogmatismo que o pensamento humano necessita, para voltar a encontrar-se a si próprio!

Filosofia impregnada de teologia — insiste-se. Santo Agostinho tinha razão: *Verum philosophum est amator Dei.* E um autor de agora, Carlos Dunan, pôs corajosamente o dilema: — «Para a filosofia moderna, os problemas transcendentes não existem. Mas a recíproca é verdadeira: se esses problemas transcendentes existem, o que não existe é a filosofia moderna...»

São Tomás de Aquino clama-nos e demonstra-nos, em todas as páginas que escreveu, a necessidade, a inevitabilidade da existência dos problemas transcendentes. E, primeiro, do Problema Transcendente por excelência — o da existência dum Deus uno, imutável, omnipotente, inteligente, sem o qual o mundo não teria sentido, nem razão de ser, nem explicação, nem viabilidade.

Porque a Idade-Nova, tal como a antevemos, será justamente aquela em que outra vez o homem supere os estreitos limites da contingência e da materialidade, se liberte do cárcere em que o encerrou uma longa era antropocêntrica, se descubra como espírito actuante, ordenado a um alto destino, espelho e servo do seu Criador — porque a Idade-Nova terá de ser isto, é que não nos basta proclamar São Tomás de Aquino Mestre dos tempos passados e presentes, porque o saudamos como o grande e seguro Mestre dos tempos futuros!

Casa de Santo António do Val
Ameal — Setembro de 1937.

Principais abreviaturas usadas neste livro

«Sum. Theol.»	«Summa Theologica.»
I^a; I^a-II^{ae}; II^a-II^{ae}; III^a	Prima Pars; Prima Pars secundae Partis; Secunda Pars secundae Partis; Tertia Pars.
Q.; art.; Resp.; ad primum, etc.	Quaestio; articulus; Respondeo; responsio ad primum argumentum, etc.
Lib.; cap.; lect.	Liber; caput; lectio.
Dist.	Distinctio.
Comm.	Commentaria.

As *Quaestiones Disputatae* são ùnicamente designadas pelo seu título particular: *De Veritate, De Potentia, De Anima, De Malo, De spiritualibus creaturis, De Virtutibus in communi,* etc.

Os títulos dos comentários de São Tomás, quer aos livros de Aristóteles quer aos de outros autores, são geralmente, e apenas, antecedidos da preposição *In.*

PRIMEIRA PARTE

Esboço histórico-biográfico

I

O FRADE

Uma família medieval

A DOIS de Fevereiro do ano de 962, como prémio de ter defendido o Pontífice romano João XII do Rei Berengário da Lombardia, Otão-o-Grande, filho de Henrique de Saxe, obtém o direito de cingir a coroa de oiro do Santo Império — e assim reergue em seu proveito o ceptro abatido de Carlos Magno. Desde então, nunca mais os novos e arrogantes senhores da Europa Central deixam de ameaçar, claramente, a soberania temporal dos Chefes da Igreja. Visto só poderem usar o título de Imperadores depois da coroação em Roma, adquirem o costume de se dirigir à capital do mundo cristão seguidos de exércitos que tudo devastam na sua passagem e trituram sem escrúpulo as liberdades locais das pequenas repúblicas italianas, tão ciosas dos seus direitos e da sua independência. O próprio Otão-o-Grande depõe João XII por um acto de força, ao convencer-se de que o Papa se lhe tornou adverso. Anos mais tarde, Henrique IV, da dinastia de Conrado da Franconia, embrenha-se em nova

questão com Gregório VII — o célebre conflito das *investiduras*, em que um lance teatral leva o césar tudesco, humilhado e contrito, ao *mea-culpa* de Canossa. Durante largo período, a rivalidade dos Welf e dos Hohenstaufen, senhores de Weiblingen, — que em Itália se traduz pelas dissidências dos Guelfos, fiéis à Santa Sé, e dos Gibelinos, partidários do Império, — vem fragmentar a Alemanha, absorvê-la nas suas lutas internas. Frederico Barbarroxa, um Hohenstaufen, levanta de novo o poderio imperial e, através da guerra com o Papa Alexandre III, reata a tradição anti-romana dos seus antecessores. Como tem o cuidado de casar o herdeiro do trono com a Princesa Real das Duas-Sicílias (onde então reinam Príncipes normandos), a extensão dos domínios de seu filho Henrique VI suscita por parte da Santa Sé uma hostilidade que não passa, afinal, de legítima defesa. Efectivamente, os Estados Pontifícios podem ser assim atacados de dois lados, pelo Norte e pelo Sul, desde que os Soberanos alemães se decidam a abrir nova campanha.

A morte de Henrique VI parece auxiliar os desígnios de Roma. Frederico, seu único filho, investido no trono das Duas-Sicílias, é uma criança de quatro anos. Hàbilmente manobrados, os Príncipes germânicos dividem-se — e enquanto alguns deles preferem aclamar Filipe de Suábia, irmão de Henrique VI, outros escolhem Otão de Brunswick, da família dos Welf. Chamado a arbitrar a contenda, o Papa declara-se a favor do último, coroado Imperador com toda a solenidade sob o nome de Otão IV, em 1198.

Mas o entendimento não dura. E a primeira metade do século XIII assinala-se, especialmente na Itália, por nova série de conflitos entre o Papado e o Império. Otão IV depressa se revolta contra quem lhe permitiu cingir a coroa.

Então, a Santa Sé excomunga-o e opõe-lhe o legítimo rival, o jovem Rei Frederico das Duas-Sicílias. Derrotado em Bouvines, por Filipe Augusto de França (1214), Otão renuncia à luta. E sobe ao trono Frederico II, um dos grandes Imperadores da Germânia medieval, que os seus cortesãos hão-de chamar um dia *stupor mundi.*

Também com esta experiência a desilusão vai ser cruel. Homem complexo e superior, inteiramente desprovido de escrúpulos, animado de ambições formidáveis, Frederico II passará a vida em pugnas intermitentes com os Pontífices romanos — até ser excomungado a 20 de Março de 1239 por Gregório IX, deposto a 17 de Julho de 1245 por Inocêncio IV no Concílio de Lião e definitivamente vencido, já próximo da morte, em 1250.

A família dos Condes de Aquino (1) toma parte importante em alguns destes acontecimentos. Poderosos senhores feudais cujo domínio se exerce sobre largo território, habitam o castelo de Roccasseca, que, pela sua posição no alto duma colina de escarpas abruptas, constitui verdadeira fortaleza. Um dos seus mais notáveis representantes, o Conde de Somacla, capitão-general de Frederico Barbarroxa, como recompensa dos serviços que lhe presta, recebe em casamento a própria irmã do Imperador, Francisca de Suábia. O filho de ambos, Landolfo de Aquino, desposa Teodora de Teate, filha dos Condes de Chieti, descendente dos Príncipes normandos conquistadores da Sicília. Está,

---

(1) O condado de Aquino desapareceu em 1067 e o título extinguiu-se em 1130. (V. *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino,* Madrid, 1947, tomo I. «Introducción General», por Frei Santiago Ramirez, O. P., pág. 2).

portanto, ligado às mais ilustres dinastias da Europa — e não lhe falta mesmo um elo de parentesco com o grande Monarca francês Luís IX. As tradições militares, dominantes na família, são mantidas por alguns novos cavaleiros, filhos de Landolfo e Teodora: Aymon, Filipe e Adenolfo. Tiago de Aquino consegue ser eleito, a 11 de Fevereiro de 1217, abade de S. Pedro de Canneto, dignidade clerical representativa de apreciáveis benefícios de fortuna; mas a eleição é anulada por colidir com os direitos da Santa Sé (1). Enfim: os castelões de Roccasseca formam um núcleo típico de grande família feudal, cujos membros se notabilizam, acima de tudo, nos torneios, nos episódios de caça — e principalmente na guerra (2).

Mas a Idade Média apresenta sempre duas faces: a guerreira e a religiosa — durante longo período, a primeira subordinada à segunda. As Cruzadas fazem da espada a anunciadora e propagadora da Cruz. Pouco a pouco, nesse dealbar do século XIII, principia-se a sentir um impulso de ascensão: a hegemonia do Espírito tende a estabelecer-se sobre o confuso tumulto dos prélios armados. Os cavaleiros de Aquino acham-se ainda presos à era dos prestígios bélicos, das rapinas, dos violentos golpes de força. Outro poder mais alto se levanta. Outra guerra, mais nobre e não menos intensa, vai encontrar em Roccasseca o seu herói.

Há uma curiosa história, ouvida por Guilherme de Tocco a Catarina de Morra e depois reproduzida no pro-

---

(1) *Documenta,* ed. de M. H. Laurent, O. P., em *Fontes vitae S. Thomae,* págs. 532-535.

(2) Ver, a este respeito: *Pro Roccasecca, patria di S. Tommaso,* por Pellegrini e Scandone e *La famiglia di S. Tommaso de Aquino,* por F. Pelster (Civiltá Cattolica, 1923, vol. 2).

cesso de canonização de Tomás de Aquino. Baseia-se num relato feito por Teodora de Teate àquela sua neta (1). Certo eremita com fama de santo, que habita na montanha onde se debruça o castelo de Roccasseca, procura-a para lhe dizer: — «Nobre senhora, alegrai-vos. Dareis em breve à luz um filho. Pensareis, de acordo com o vosso marido, em o consagrar à vida monástica no Monte-Cassino, onde descansa o bem-aventurado Bento, na esperança de o ver governar mais tarde essa Abadia e usufruir importantes rendimentos. Mas os desígnios de Deus são diversos. Pertencerá à Ordem dos Pregadores. Brilhará com tal fulgor na ciência, com tal santidade na vida, que outro não haverá que se lhe compare na sua época». E o eremita, que tem o nome de Frei Buono, acrescenta que o nascituro deverá chamar-se *Tomás*, «nome que significa abismo e é já por si misterioso...»

Deve ser apenas uma lenda. É usual, neste tempo, rodear as biografias de Santos de prodígios simbólicos. Guilherme de Tocco, o mais autorizado biógrafo e panegirista de Tomás de Aquino, atribui inteiro crédito à anunciação de Frei Buono — visìvelmente decalcada da do Anjo Gabriel à Virgem Maria — e fornece ainda alguns pormenores sobre os primeiros anos do filho mais novo dos Senhores de Aquino. Verdadeiros? Imaginários? Nem vale a pena demorar-nos na investigação da sua autenticidade — porque nada afectam o essencial e porque seria impossível decidir de maneira positiva.

Parece certo o nascimento de Tomás em Roccasseca, nos finais de 1244 ou nos princípios de 1225, antes de

---

(1) Catarina é filha de Guilherme de Sanseverino e de Maria de Aquino, irmã de São Tomás. Em 1269, casa com seu tio Francisco de Morra.

7 de Março (1). Guilherme de Tocco fala de um incidente revelador da assistência providencial que desde logo lhe é concedida. Desencadeia-se formidável tempestade na região e uma faísca vem cair sobre a torre onde a criança, no seu berço, dormita. Angustiada, Teodora de Aquino corre ao quarto do filho. Tomás e a sua ama estão incólumes.

---

(1) Tem sido largamente debatida a data do nascimento de Tomás de Aquino. Autores dos mais categorizados variam a este respeito. Por exemplo: Martim Grabmann (*Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, pág. 171), Santiago Ramirez, (*op. cit.*, pág. 2), indicam o final de 1224 ou o começo de 1225. Félix Sartiaux (*Foi et Science au Moyen Âge*, pág. 153), prefere 1224. A. D. Sertillanges (*Saint Thomas d'Aquin*, vol. I, pág, 1) e G. K. Chesterton (*Santo Tomás de Aquino*, trad. H. Muñoz, pág. 62), optam por 1226. O cardeal Gonzalez (*Histoire de la Philosophie*, trad. de Pascal, II, pág. 242) oscila entre os anos de 1225 a 1227; e o mesmo se lê no *Grand Dictionnaire Larousse du XIX^e siècle*, vol. XV, pág. 145, capítulo *Thomas d'Aquin*. Salomão Reinach (*Lettres a Zoé*, II, pág. 36) dá, expressamente, 1127 — assim como André Lefèvre (*La Philosophie*, pág. 233), A. Penjon (*Précis d'Histoire de la Philosophie*, pág. 196), R. Morçay (*Nouvelle Histoire de l'Église*, pág. 160) e C. G. Mortimer (*Eucharistic Hymns of St. Thomas Aquinas in latin and english*, pág. 6).

Graças a Pedro Mandonnet, no entanto, que trata o assunto num estudo magistral (*Revue Thomiste*, XXII, 1914, págs. 652 a 664), o problema pode-se considerar esclarecido. Com fundamento na informação de Guilherme de Tocco acerca da morte do Doutor Angélico (7 de Março de 1274), que, segundo diz, ocorre *anno vero vitae suae quadragesimo nono* (*Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. LXVI), deve-se optar, com segurança, pelo ano de 1225, *antes de 7 de Março*. Manifestam-se de acordo Paulo Janet e Gabriel Séailles (*Histoire de la Philosophie — Les problèmes et les écoles*, pág. 1002), D. Barbedette (*Histoire de la Philosophie*, 3.^e édition, pág. 265), Tomás Pègues (*Commentaire*

Outro prodígio: o da folha de papel que, numa obstinação invencível, a criança aperta entre as mãos e na qual se acham escritas as palavras miraculosas da *Avé-Maria*.

Tudo isto deve pertencer, apenas, à cândida simbólica medieval. Assim como a imagem daquele outro biógrafo acerca da predestinação singular do nome de *Aquino*, cuja origem filia na imensa torrente de água que jorra das montanhas próximas, se espalha nos vales e os fertiliza

---

Littéral, vol. I, pág. XIII; *Initiation Thomiste*, pág. 65), Maurício de Wulf (*Histoire de la Philosophie Médievale*, II, pág. 1), Windelband (*Storia della Filosofia*, trad. italiana de C. Dentice di Acadia, vol. I, pág. 396), Wébert (*Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'Ordre*, pág. 12), Gonzaga Truc (*La pensée de S. Thomas*, pág. 7), Maritain (*Le Docteur Angélique*, pág. 1), L. A. Petitot (*Saint Thomas d'Aquin*, pág. 26), P. Lahr (*Cours de Philosophie*, 25.ª édit., II, pág. 615), Ernesto von Aster (*Historia de la Filosofia*, trad. de Emílio Huidobro e de Edith Tech de Huidobro, pág. 170), E. Chiochetti (*S. Tomás de Aquino*, trad. de José Pérez, pág. 13), F. J. Thonnard (*Précis d'Histoire de la Philosophie*, pág. 318), André Cresson (*Saint Thomas d'Aquin, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, pág. 1), João Zaragüeta (*S. Tomás de Aquino, no seu tempo e agora*, trad. do Prof. Arnaldo de Miranda Barbosa, pág. 8), Grabmann (*Filosofia Medieval*, trad. de Salvador Minguijón, pág. 92; *Historia de la Teologia Católica desde fines de la era patrística hasta nuestros dias*, trad. do Pe David Gutiérrez, pág. 94) e Estêvão Gilson (*Le Thomisme*, ed. de 1923, pág. 9). Por sua vez, Sertillanges, num trabalho mais recente, *Le Christianisme et les Philosophies*, pág. 246, adere também a este ponto de vista.

Note-se: Cayré (*Précis de Patrologie*, vol. II, pág. 527), hesita entre os fins de 1244 e os começos de 1225; na sua esteira, Mandonnet admite «uma ligeiríssima probabilidade» a favor do nascimento nos fins de 1224, mas logo acrescenta que essa probabilidade é «quase sem valor» *(négligeable)* — *Loc. cit.*, pág. 655.

— tal como o fará, alegòricamente, a doutrina do Doutor Angélico nos domínios da inteligência cristã...

A vida de Tomás de Aquino sai das brumas lendárias e atinge o limiar da verdadeira História quando, em 1230, entra como oblato na Abadia beneditina de Monte-Cassino, vizinha de Roccasseca, e é confiado a seu tio, o Abade Sinibaldo. Esta resolução de Landolfo e Teodora obedece sobretudo às finalidade apontadas na profecia, verídica ou não, do virtuoso Frei Buono. De facto, a Abadia de Monte-Cassino representa importante domínio territorial, alta dignidade honorífica e excelente posição estratégica dentro do xadrez político e militar do tempo. Tomás de Cantimpré, outro dos biógrafos do Santo, descreve-a como a principal Abadia da Apúlia e da Campânia. Compreende sete dioceses e é centro dum amplo património senhorial. Além disso, pode-se transformar em autêntica praça forte (1). Em 1229, Frederico II põe-lhe cerco e só consegue a sua rendição graças ao auxílio prestado pelos Cavaleiros de Aquino, que participam da campanha — e do saque, após a vitória. Ora em 1230 conclui-se uma paz provisória entre o Papa Gregório IX e o Imperador alemão. Há reconciliação geral. E Landolfo considera hábil da sua parte enviar o filho mais novo à Abadia como penhor de bom entendimento, acompanhado dum principesco dote de vinte onças de oiro — oferecidas por oca-

---

(1) Tomás de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, lib. I, cap. X, ed. de G. Colvenierius, Douai, 1627, págs. 81-83.

Sobre os pormenores relativos ao prestigioso estabelecimento beneditino: *Storia della Badia di Monte Cassino*, de Luís Tosti, que ali exerceu, nos finais do último século, as funções de Abade.

são da oblatura de Tomás, não só em homenagem ao uso vulgarizado entre as famílias opulentas quando algum dos seus entra em religião, mas também com o fim de ajudar a reparar os destroços causados pela guerra do ano anterior. Assim se estabelece recíproca aliança, com vantagens para ambos os lados: os poderosos Senhores de Aquino instituem-se defensores e protectores da Abadia; esta fica tàcitamente destinada a ser usufruída um dia pelo oblato de alta estirpe que lhe é agora entregue, com significativa pompa.

Que se sabe da vida de Tomás em Monte-Cassino? Pouco, mas o bastante para desde logo ficar definido o seu perfil moral. Envolto no hábito negro dos oblatos beneditinos, ajuda à missa, toma parte nas procissões e cerimónias da Igreja, aprende a ler o latim e a cantar os salmos nos ofícios sagrados, diante do imenso antifonário do convento cujas páginas volta, uma a uma. A atmosfera profundamente concentrada e mística exerce nele sugestão que não se apagará. Mais tarde, como fundo sentimental e estético a todas as suas meditações de filósofo, adivinha-se sempre a lembrança do ambiente religioso de Monte-Cassino, entre monges diligentes e humildes, molduras constituídas por finos claustros ogivados, celas brancas onde o crucifixo abre clara aparição de paz e de resgate ou penumbras de templo sob a fantasmagoria surda dos vitrais policromos. Nunca mais o pequeno oblato esquecerá todo este cenário que rodeia as primeiras revelações da sua vida interior — e a marca de serena, espiritual harmonia.

Aos dez anos, Tomás, que já lê e escreve correntemente, estuda os primeiros elementos do latim, da aritmética e da gramática. Aos treze, conhece grande parte do Saltério, dos Evangelhos, das Epístolas de S. Paulo.

O Abade Sinibaldo, seu tio e preceptor, encaminha-o também nas traduções das obras-primas da Patrística: os escritos morais de S. Gregório, as cartas de S. Jerónimo, os fragmentos mais acessíveis de Santo Agostinho. Assim o iniciam na cultura religiosa do tempo — à semelhança de qualquer outro oblato de família aristocrática.

Precocemente, contudo, mostra-se pensativo e taciturno. Dir-se-á que já pesam no seu espírito, aberto muito cedo aos mais largos horizontes, as interrogações decisivas da metafísica. Horas seguidas, queda-se numa contemplação misteriosa. Certo dia, a um frade que lhe pergunta qual a razão do seu alheamento, responde, com olhar que se perde em distâncias remotas:

— «Que é Deus?»

Vê aqui Guilherme de Tocco nítido presságio. De facto, esta frase de tão profunda simplicidade anuncia já a missão essencial do futuro Mestre dominicano. Viver para Deus, para O adorar e O conhecer — eis o seu destino. Ele mesmo o resumirá, ao fazer sua a legenda expressiva de Hilário da Aquitânia no *De Trinitate:* — «Tenho a consciência de ser este o ofício por excelência da minha vida inteira, dever-me a Deus, para que todos os meus discursos falem de Ele e O confessem» (1).

Tomás de Aquino vai ser escrupulosamente fiel ao programa assim traçado: na sua obra, tudo fala de Deus e a Deus se eleva. Ninguém melhor do que o Doutor Angélico responderá, neste mundo, à pergunta formidável do oblato de Monte-Cassino.

---

(1) «Ut enim verbis Hilari utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur» (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. II).

«Pugil fidei»

MAS a guerra entre o Papa e o Imperador reacende-se. A 20 de Março de 1239, Gregório IX excomunga solenemente Frederico II, resolvido a considerá-lo inimigo com o qual não pode já haver contemplações.

O césar germânico reage sem demora. No mesmo ano, as suas tropas invadem a Itália: — outra onda de sangue e de violência alastra sobre os domínios pontifícios. A Abadia de Monte-Cassino, já experimentada por mais duma vez em circunstâncias idênticas, é um dos fortes baluartes da causa do Papa. Frederico investe-a portanto, atira para o exílio os frades que a habitam. Como tirano implacável, saqueia depois todos os seus territórios, parece querer extinguir-lhe de vez o poderio espiritual e material.

Tomás de Aquino, devolvido à família, volta para Roccàsseca. Declara Guilherme de Tocco ser o jovem oblato afastado de Monte-Cassino e encaminhado para

a Universidade de Nápoles por conselho do Abade Sinibaldo, — ou talvez do próprio Abade de Monte-Cassino, Estêvão de Corvario, — a quem se afigura necessária a sua melhor preparação cultural, depois de ter dado tantas provas de precoce inteligência. É certo que Tomás revela, já então, excepcionais dotes de compreensão e de memória e se mostra possuidor de raras aptidões para estudos mais desenvolvidos. No entanto, será inútil invocar outros motivos além deste, que plenamente constitui caso de força maior: encerrada a escola de Monte-Cassino pelos soldados do Imperador da Alemanha, só duas soluções se oferecem ao filho mais novo dos Senhores de Aquino: a residência pura e simples em Roccasseca ou a busca de novo centro de estudos.

Pôr o dilema — é, evidentemente, resolvê-lo. Não podem ser desprezadas e desaproveitadas as belas qualidades de Tomás. Além disso, bem sabem seus pais que os fluxos e refluxos da política do tempo deverão restaurar, mais tarde ou mais cedo, a Abadia de Monte-Cassino na plenitude dos seus bens e do seu prestígio. Longe de renunciarem ao sonho de a ver um dia governada por um membro da família, mantêm integralmente os projectos estabelecidos em torno da oblatura de 1230.

Para que Tomás de Aquino possa, no futuro, ocupar tão importante dignidade, será vantajoso também fazê-lo obter o grau de Doutor em Teologia. Após longo colapso, a cultura científica e filosófica progride, com renovado esplendor, em todo o mundo cristão. Dois Concílios realizados em Latrão e as diligências constantes de três Papas — Inocêncio III, Honório III, Gregório IX — impulsionam o clero para os estudos superiores.

Tudo isto determina o envio do jovem oblato para a Universidade de Nápoles, onde se instala provàvelmente

no pequeno cenóbio de S. Demétrio, que pertence à Abadia de Monte-Cassino.

Segundo a orientação pedagógica de então, consagra-se Tomás de Aquino ao estudo das chamadas *artes liberales,* divididas em dois grupos: as *artes triviales, sermonicales, rationales,* que constituem o *trivium:* gramática, retórica e dialéctica; as *artes quadriviales, reales, physica, mathematica,* que constituem o *quadrivium:* aritmética, geometria, astronomia e música.

No primeiro grupo, tem por mestre em Nápoles Pedro Martinus, que lhe ministra ampla cultura humanística e o põe em contacto com os velhos poetas e oradores greco-latinos: Virgílio e Horácio, Ovídio e Terêncio, Juvenal e Séneca, César e Quintiliano, Cícero e Mário Victorino, e também com alguns escritores dos inícios da Idade Média: Orosio, Boécio, Gregório de Tours. Ao mesmo tempo, industria-o no conhecimento íntimo da dialéctica, logo admiràvelmente apreendida e que mais tarde Tomás utilizará com mestria inexcedível.

No segundo grupo *(quadrivium),* ensina-o Pedro de Irlanda — notabilizado pelos seus comentários sobre Porfírio, e sobre o *Perihermenias* e o *De longitudine et brevitate vitae* de Aristóteles — que será chamado *gemma magistrorum et laurea morum.* A influência exercida por este professor no espírito do seu discípulo adivinha-se profunda, não tanto pelos vagos e incompletos dados enciclopédicos de autores antigos que lhe fornece: os tratados de Boécio, o *Astrolabio* de Gerberto, as teorias euclidianas — mas porque atrai pela primeira vez a sua atenção para o nome e a obra de Aristóteles. Este simples facto marca um lugar a Pedro de Irlanda na história do pensamento humano:

ter sido, porventura, o instrumento do encontro inicial de Tomás de Aquino e do Estagirita.

Os progressos do moço escolar de Nápoles são rápidos e sensíveis. Afirma Guilherme de Tocco, de acordo com o depoimento dos contemporâneos, que «nas aulas o seu génio começou a brilhar por tal forma e a sua inteligência a revelar-se tão perspicaz que repetia aos outros estudantes as lições dos mestres de maneira mais elevada, mais clara e mais profunda do que as tinha ouvido» (1). Não admira, pois, que se torne célebre nos meios universitários napolitanos. «Enchia de admiração os mestres e os discípulos e através das escolas voava a sua fama» (2).

É já nessa fase de justa nomeada que entra em relações com os Dominicanos, como afiança Petitot (3), — ou, como diz Mandonnet (4), ao dar os primeiros passos na vida estudantil, no Outono de 1239? Inclinamo-nos mais para a última versão. Com efeito, os Pregadores, quando Tomás de Aquino chega a Nápoles, já ali ocupam desde 1231 situação excepcional. Chamados a exercer acção evangelizadora, abriram, conforme os estatutos da Ordem,

---

(1) «In quorum scholis tam luculenti coepit esse ingenii, et intelligentiae perspicacis, ut altius, profundis et clarius aliis audita repeteret quam a suis Doctoribus audivisset» (*Vita S. Thomae Aquinatis,* ed. de D. Prümmer, em *Fontes vitae S. Thomae,* cap. VI).

(2) «Magistros et alios in admirationem adducebat, et per scholas celebris ejus fama volabat». (*Vita S. Thomae Aquinatis,* cap. VII).

(3) L. H. Petitot: *Saint Thomas d'Aquin,* 5.ª édit., pág. 22; *La vie intégrale de Saint Thomas d'Aquin,* pág. 12.

(4) P. Mandonnet: *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur* (*Revue Thomiste,* tomo VII, n.º 28, pág. 378).

uma escola prática de Teologia que foi incorporada na Universidade. Tanto em Nápoles como em Paris, dum modo geral nas cidades universitárias, a igreja dos Pregadores é o centro da vida religiosa dos estudantes. E, ao recordar os hábitos adquiridos por Tomás em Monte-Cassino, deve-se presumir que, através dos serviços devotos, logo frequente os Dominicanos.

Desse convívio resulta a sua atracção gradual e progressiva para a Ordem dos Pregadores — que aliás se exerce intensivamente nos meios escolares da Europa. Fundada apenas vinte anos antes, a Ordem representa a vanguarda doutrinadora e combativa da Igreja. A sua actividade é enorme, os seus processos são directos e audaciosos, os seus fins extremamente sugestivos. Forma, em resumo, a verdadeira milícia da Fé. A vitória de S. Domingos contra os albigenses leva Honório III a conferir-lhe o título magnífico de *pugil fidei* (1) — e enche de glória a sua iniciativa e o seu exemplo. Sucede-lhe Jordão de Saxe, que, só por si, conquista um milhar de novos adeptos entre os estudantes de Paris, Bolonha, Pádua, Oxford. Na primeira destas cidades, apenas durante o trimestre do Inverno, setenta e dois revestem o hábito branco da legião nova.

---

(1) «...futuros pugiles fidei et vera mundi lumina» — chama Honório III aos companheiros e discípulos de S. Domingos.

Sempre a Ordem dos Pregadores ostenta, com legítimo orgulho, este belo título. Recorde-se, para citar dois exemplos apenas, que o grande hebraísta dominicano Raimundo Marti chama à sua obra, destinada aos missionários da Ordem entre os mouros e judeus de Espanha, ***Pugio fidei;*** e a idêntica inspiração obedece outro frade Pregador, Ricoldo do Monte da Cruz, com o seu *Propugnaculum fidei,* dirigido, mais tarde, contra a doutrina islamita.

Tomás de Aquino ambiciona ocupar um posto entre esses campeões da palavra divina que aliam à vida monástica, fervorosa e contemplativa, a vida de ensino e de combate intelectual. Nesse rumo o impelem as suas próprias qualidades — e talvez o pressentimento oculto da missão que lhe está destinada. Assim se manifesta integralmente a força duma vocação que não é só amar e conhecer Deus, mas levar os outros a amá-lO e a conhecê-lO (1).

Não haverá a recear, porém, a oposição declarada da família? Os projectos dos Senhores de Aquino sofrerão completo malogro caso o futuro Abade de Monte-Cassino se mostre decidido a ficar simples Irmão Pregador. Por isso, quando, durante umas férias passadas em Roccasseca, Tomás se abre com seus pais, Landolfo opõe-lhe recusa categórica — fiel aos poderosos interesses que o determinaram a consagrar o filho mais novo à Ordem de S. Bento.

Este obstáculo previsto não inutiliza, de forma alguma, a resolução tomada pelo estudante de Nápoles. Mais tarde, Tomás de Aquino dará, na *Summa Theologica*, a explicação do seu ponto de vista a tal respeito: — «Quando os pais — diz — não estão em situação tal que tenham grande necessidade dos serviços dos filhos, quando estes podem, mesmo que omitam o consentimento dos pais ou contrariem a sua vontade expressa, entrar em religião, porque, depois

---

(1) Definiu muito bem S. S. Pio XII, ainda então Cardeal Pacelli, num discurso pronunciado em Roma, na Igreja de Minerva, a 2 de Junho de 1935, acerca da cruzada dominicana: «Domingos sonhava com o campo aberto às suas lutas e ao seu zelo; sonhava com uma santidade — permitam-me que lhe chame assim — não estática, mas dinâmica...».

Uma santidade dinâmica, educadora, conquistadora — deve ser, de facto, o ideal que prende e seduz Tomás de Aquino em Nápoles, ao alvorecer do seu destino de homem.

de ter ultrapassado a puberdade, cada um é livre e tem direito a escolher o seu próprio estado, sobretudo se se trata do serviço de Deus — vale mais obedecer ao pai das nossas almas, para que vivamos, que aos geradores da nossa carne» (1). Eis precisamente o caso — visto os pais serem ricos e não reclamarem, portanto, de modo imperativo, o sacrifício da sua liberdade de escolha.

Tomás de Aquino consulta sobre isto e também sobre outro problema de compreensível melindre: se pode ou não, depois de ter sido oblato beneditino, tornar-se frade dominicano — um religioso de grande virtude e saber da Ordem dos Pregadores: João de S. Julião. Para Tocco, é até João de S. Julião quem resolve Tomás a adoptar o alvo hábito dos seguidores de S. Domingos. Difícil acreditá-lo. Tomás foi sempre modelo de vontade e de autonomia consciente. Os motivos que presidem à sua escolha são bastante poderosos para dispensarem qualquer intervenção alheia. João de S. Julião apenas o introduzirá na Ordem; parece até que, idoso e prudente, os seus conselhos se caracterizam por uma ponderação escrupulosa.

Quanto à oblatura em Monte-Cassino, nenhuma dúvida a formular. Tomás não chegou a pronunciar os votos pessoais. As últimas ordenações pontifícias estabelecem claramente que a oblatura, por si, não obriga. É-lhe, nestas circunstâncias, perfeitamente lícito entrar para os Domi-

---

(1) «Si vero (parentes) non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra praeceptum parentum: quia, post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii: et magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis.» (*Summa Theologica,* II^{a} II^{ae}, Q. 189, Art. 6, Resp.).

nicanos. Quanto à oposição da família, também não representa obstáculo decisivo, porque a vocação, obra de Deus, suplanta as simples intenções e planos paternos. No entanto, João de S. Julião receia que os de Aquino reajam de modo violento. Está ainda na memória de todos o episódio sucedido em Nápoles alguns anos antes (1235). Um adolescente de alta linhagem ingressou na Ordem. Os seus parentes saquearam o convento e do tumulto resultou a morte dum homem (1). Ora, a fama dos Cavaleiros de Roccasseca faz temer ainda mais a decisão que tomem ante a rebeldia declarada do irmão. Deve-se, portanto, esperar que Tomás atinja a idade marcada por Gregório IX: dezoito anos. Doutro modo a família encontrará porventura no próprio Papa bom acolhimento às suas prováveis reclamações.

O jovem estudante escuta com respeito estes conselhos de João de S. Julião. Mas nada o demove da escolha feita. Resigna-se, quando muito, a esperar o ensejo propício para a converter numa situação de facto.

Tal ensejo surge com a morte de seu pai, a 24 de Dezembro de 1243 (2). Acabam então as últimas hesitações. E em Abril de 1244 — depois de Tomás haver completado dezanove anos (3) — a cerimónia da investidura

---

(1) V. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur*, págs. 368-387.

(2) Registam-se divergências e contradições entre os historiadores acerca da data certa da morte de Landolfo. As convincentes razões alegadas por Mandonnet (*loc. cit.*, págs. 387 a 390) levam-nos a adoptar francamente a que acima indicamos.

(3) Vale a pena seguir as elucidativas considerações de Mandonnet a este respeito, no estudo já mencionado (*Revue Thomiste*, tomo VII, n.º 27, págs. 256 a 267).

efectua-se por fim. Dividem-se os biógrafos quanto à pessoa de quem o novo Pregador recebe o hábito. Ao prestar o seu depoimento no Processo de Canonização do Doutor Angélico, Bartolomeu de Cápua, Logoteta e Protonotário do Reino da Sicília, alude a João de S. Julião como «homem de vida nobre e humildade profunda, notòriamente conhecido por ter recebido Tomás de Aquino na Ordem dos Pregadores» (1). Alguns interpretam esta frase de modo excessivamente amplo e julgam ser João de S. Julião quem veste o hábito ao jovem noviço. Trata-se, porém, duma confusão. A admissão dum novo frade compete ao Prior e ao seu conselho; a investidura compete, de forma exclusiva, ao Prior. João de S. Julião será, como se disse, o introdutor de Tomás na Ordem, o agente de ligação entre ela e o estudante napolitano; nada mais (2). Tem outra consistência a informação de Bernardo Guidonis, na sua monografia sobre o Aquinense, de haver sido o hábito dado ao filho dos Senhores de Roccasseca por Tomás Agni de Lentini, «então prior napolitano» (3). Se,

---

(1) *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli,* ed. de M. H. Laurent, O. P., em Fontes vitae S. Thomae, n.º 76, pág. 371.

(2) «Frater Joannes de S. Juliano, praedicti ordinis professus, fama et opinione praeclarus, divinae vocationis ipsius (Thomae) divinitus executor efectus, praedictum juvenem a Deo sibi destinatum monuit, et ad ingressum praedicti Ordinis mente dispositum inclinavit, ut hoc juvenis vellet perficere, quad Deus de ipso dignatus fuerat praemonstrare» (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* cap. VII).

(3) «Cui (Thomas d'Aquino) habitum ordinis contulit et induit vir per omnia laudabilis et devotus frater Thomas Agni de Lentino, tunc prior neapolitanus» (Bernardo Guidonis, *Vita Sancti Thomae Aquinatis,* ed. de D. Prümmer, em *Fontes vitae de S. Thomae,* cap. V). São em grande número os que seguem esta versão, sem fazer caso de Pedro Calo, que atribui ao próprio João

com efeito, Tomás Agni de Lentini, mais tarde Arcebispo de Cosenza e Patriarca de Jerusalém, é em 1244 o Prior do convento dominicano de Nápoles, que fundou anos antes — deve ser das suas mãos que Tomás de Aquino recebe a investidura. Embora não haja, a este respeito, uma certeza, há todavia grandes probabilidades — visto nos assegurarem autores dignos de crédito que Lentini, Prior em Nápoles a partir de 1231, exerce por largo tempo essas funções (1).

E todavia — como observa, muito esclarecidamente, Mandonnet (2) — o facto de Lentini ocupar o priorado na data da recepção de Tomás não resolve definitivamente o caso. Acha-se em Nápoles nos últimos dias de Abril de 1244 o próprio Mestre Geral da Ordem, João de Wildeshausen, o Teutónico, homem de grande experiência e prestígio, quer pela sua erudição (ensinou em Paris e Bolonha e fala indiferentemente o latim ou o alemão, o francês ou o italiano), quer pelas suas numerosas viagens (percorreu a Alemanha como penitenciário de vários legados pontifícios, pregou a Cruzada, evangelizou os Balcãs, foi Bispo da Bósnia e Provincial da Lombardia), quer pelo espírito de iniciativa e disciplina com que imprime nova força ao desenvolvimento expansivo da Ordem. Há todos os motivos para supor que os dominicanos de Nápoles se

---

de S. Julião o priorado: «frater iohane de sancto iuliano, tunc in neapoli existente priore». (*Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. de D. Prümmer, em *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, pág. 20).

(1) Mandonnet supõe que Tocco recebesse esta informação de Regnier Maturo, discípulo de São Tomás em Anagni, entre 1259 e 1261. (V. estudo citado, *Revue Thomiste*, tomo VII, n.º 28, pág. 374).

(2) *Idem*, págs. 374-375.

resolvem a admitir por fim Tomás de Aquino em Abril de 1244, não só pelo reconhecimento dos seus altos méritos, mas também porque a presença de João o Teutónico lhes faz esquecer os perigos derivados das possíveis reacções da família de Roccasseca.

Ora, se o Mestre Geral se encontra em Nápoles; se é em seu nome que as autoridades locais costumam acolher os votos solenes dos religiosos que ingressam na Ordem; e se Tomás de Aquino se tornou já personalidade saliente, não só pelo sangue ilustre que lhe corre nas veias, mas pelos seus dotes singularíssimos de virtude (1), de inteligência, de saber e de fé — não convergirão todas as presunções a favor duma investidura directamente feita por João de Wildeshausen?

Seja como for, o que se sabe é que Teodora, alarmada, parte para Nápoles, no intuito de desviar o filho dos rumos que a contrariam (2). Já o enviaram, porém, com outros frades, a Terracina, depois a Anagni e a Roma, onde o alojam no Convento de Santa Sabina (3). Teodora,

---

(1) Atribui-se-lhe, neste período, um milagre que para nós tem especial sabor, por ser idêntico ao que se atribui à Rainha Santa Isabel. Leva Tomás esmolas aos presos quando encontra seu pai que lhe pergunta o que tem nas mãos; instantâneamente, o objecto da esmola converte-se em rosas e em lírios... Este facto é narrado e atestado no famoso documento publicado por Uccelli em 1873, com data de 24 de Abril de 1673 e assinado por numerosas personalidades da cidade de Belcastro.

(2) Guilherme de Tocco, na sua ingénua boa fé, pinta-nos Teodora, «cheia de alegria», a acorrer a Nápoles para confirmar Tomás na sua resolução. Os acontecimentos posteriores e os planos dos Senhores de Aquino, atrás expostos, desmentem por completo a versão optimista do bondoso Prior de Benavente...

(3) Santa Sabina é o único convento dos Pregadores que então existe em Roma. Desde 1219, S. Domingos e os seus dis-

em cuja ascendência domina o autoritarismo violento dos temíveis chefes normandos Roberto Guiscardo, Bohemondo e Tancredo, não hesita e segue logo em perseguição do fugitivo, para a cidade dos Papas. Quando, porém, bate às portas de Santa Sabina, participam-lhe que João o Teutónico levou consigo Tomás de Aquino, além de alguns outros Pregadores; dirigem-se todos para Bolonha, onde se vai realizar, na festa da Páscoa, a 22 de Maio, um capítulo geral da Ordem. De Bolonha, planeia o Mestre Geral fazer seguir Tomás para Paris, foco central de estudos superiores — único meio que se lhe afigura indicado para completar a educação do noviço prodigioso e torná-lo apto às elevadas tarefas do futuro.

A decepção de Teodora, o seu furor, atingem o paroxismo. Decide intervir com rapidez e eficácia, impor de maneira irresistível a sua vontade, assim desconhecida ou desprezada.

E enquanto, devagar, o pequeno grupo de Dominicanos avança na direcção de Bolonha — a viúva de Landolfo toma providências urgentes para reaver o filho.

---

cípulos foram instalados por Honório III nesse lugar célebre da História Romana, o Monte Aventino, junto ao palácio de sua família, a dos Savelli. Os jardins de Santa Sabina dominam o curso do Tibre e dali se descobre um belo panorama. Quando da chegada do noviço dominicano à Cidade Eterna (1245) tornou-se já um dos mais importantes centros da Ordem e deve contar uma centena de religiosos. Vinte anos depois, em 1265, Tomás de Aquino instalará em Santa Sabina uma escola teológica. (V. as monografias de Joaquim Berthier: *L'Église de Sainte Sabine à Rome* e *Le Couvent de Sainte Sabine à Rome*).

O Cavaleiro do Céu e os Cavaleiros da Terra

COMEÇA aqui uma batalha — aliás desigual e cujo resultado nem por um momento é incerto — entre os Cavaleiros da Terra e o Cavaleiro do Céu. Tomás de Aquino, guiado pela sua estrela, corre para o destino que lhe foi marcado. Vão sair-lhe ao caminho, arrogantes, violentos, cobertos de aço, os pobres homens de guerra que julgam possível, com um simples golpe de audácia, fazer parar o Espírito.

Nos fins de 1243, o Imperador da Alemanha cerca, durante dois meses, Viterbo — sem conseguir que a cidade se renda. O heróico purpurado Régner Capocci, legado pontifício, alma da resistência, tornar-se-á mais tarde um dos instrumentos da derrota de Frederico II. Este considera oportuno retirar para Aquapendente, onde recebe, em Fevereiro de 1244, o Cardeal di Porto, emissário do novo Papa Inocêncio IV, com quem discute os preliminares da paz.

No campo de Aquapendente encontram-se os filhos de Landolfo que então combatem no exército imperial.

Um deles, Reinaldo de Aquino, é muito apreciado pelo Soberano. Depois de breves estudos clericais, abandonou a carreira eclesiástica e, senhor de larga cultura literária e dum talento poético notável (1), adquiriu situação de relevo na Corte de Frederico — em certas horas seduzido pelo exemplo de Mecenas. Ao lado de Reinaldo, Aymon, Filipe e Adenolfo, seus irmãos, representam os pergaminhos guerreiros da família de Roccasseca.

Mal depara, em Roma, a notícia desesperadora da partida de Tomás, logo Teodora de Teate envia a Aquapendente um mensageiro especial que leva aos Cavaleiros de Aquino a ordem imperiosa de prender, quando ali passe, o fugitivo. Para cumprir este mandato sem faltar à disciplina militar, os irmãos de Tomás imediatamente consultam o Imperador. Que há-de este responder? Em primeiro lugar, deve muito aos de Aquino para lhes recusar qualquer pedido. Em segundo lugar, um irmão de Teodora, o Conde Simão de Teate, é Governador da Toscana e será vantajoso manter com ele as melhores relações. Em terceiro lugar, convém politicamente a Frederico ter um membro da família — isto é, um aliado — à testa de Monte-Cassino, cuja importância, mesmo estratégica, já foi lembrada.

Por outro lado, acha preferível não dar novos motivos de queixa ao Papa. O mais verosímil, portanto, é que sancione, ou apoie, a ordem de Teodora — com a condição única de não se envolver ele próprio em qualquer responsabilidade directa. A táctica de Pilatos é velha como a hipocrisia humana (2).

---

(1) «A sus cualidades de guerrero y caballero unia las de poeta y literato, siendo el primer rimador conocido de lengua italiana». (Santiago Ramirez, O. P., *op. cit.*, pág. 3).

(2) Por isso mesmo é que, segundo as melhores probabi-

Obtida a licença do chefe, Reinaldo — grande organizador da empresa — manda guarnecer, por soldados seus, todas as estradas circunvizinhas. Arma-se deste modo a cilada em que o fugitivo terá de cair...

No entanto, a pequena caravana dos Pregadores caminha pelas estradas pitorescas da Toscana. Sob a direcção do Teutónico, vão a pé, de acordo com as regras expressas da Ordem, que proibem viajar de outro modo a não ser em caso de excepcional necessidade (1) e que o Mestre Geral é, de há muito, o primeiro a observar — segundo o modelo dos seus antecessores, S. Domingos e Jordão de Saxe. Esta directriz impõe-se para estabelecer contraste com os antigos frades, imobilizados no conforto das Abadias. Trata-se agora de edificar as populações, graças à pobreza, à humildade, ao espírito de sacrifício que desdenha privações e canseiras. Os Pregadores solicitam hospitalidade onde podem. Se no seu roteiro deparam Abadias ou Conventos, o alojamento é fácil. Mas quantas vezes se vêem forçados a aceitar qualquer abrigo miserável, onde logram modestíssimo alimento! Apesar disso, nem desanimam nem se detêm. *Pugiles fidei!* À frente, como guia excelso, a imagem do Fundador, que se ofereceu, antes de nenhum outro, em holocausto à mais bela causa!

---

lidades, o Imperador se ausenta para Terni quando vê iminente o golpe. Com razão escreve, a propósito deste episódio, Ptolomeu de Luca: «*Frederico dissimulante...*» (*Historia Ecclesiastica,* lib. XXII, caps. 20-25; lib. XXIII, caps. 8-15, ed. de Muratori, *Rerum Italicarum scriptores,* tomo XI, cols. 1.151-1.173).

(1) *Distinctio I,* cap. 22. *De gravi culpa:* «Si (quis) absque licentia et magna necessitate equitaverit» (Denifle, *Archiv. fur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* I, pág. 208).

Não é fácil determinar quais os componentes do pequeno grupo a que se reuniu Tomás de Aquino. Além de João de Wildeshausen — ouvido respeitosamente por todos nas raras horas de repouso, quando lhes conta as suas jornadas pelo Mundo e lhes faz prédicas edificantes — é presumível que João de S. Julião queira fazer parte da caravana, para acompanhar até Bolonha o seu filho espiritual. Se Frei Troyano é então Provincial da Ordem, deve-se ter juntado também ao Mestre Geral (1). E já aqui temos três dos quatro religiosos citados por Guilherme de Tocco (2).

Partidos de Roma nos primeiros dias de Maio, os dominicanos fazem a sua primeira escala em Viterbo, onde foi inaugurada, três meses atrás, a nova igreja dos Pregadores — generosa dádiva do cardeal Capocci. É curioso recordar que em Viterbo, como em Santa Sabina de Roma, Tomás de Aquino toma o primeiro contacto com dois importantes centros do seu futuro ensino na Itália. Durante o trajecto de Nápoles a Roma conhece também Anagni, outro lugar onde ensinará mais tarde — assim como Orvieto, onde pernoita, entre Viterbo e Aquapendente. Além disto, aponta-se a sua passagem pela Abadia cisterciense de Fossa Nova — que, trinta anos corridos, escolherá para morrer. Dir-se-á que, na fase inicial da sua

---

(1) Mandonnet dá como provável que Frei Troyano seja então Provincial dominicano em Nápoles — mas é bom sublinhar que se trata apenas duma probabilidade. No seu depoimento, feito por ocasião do Processo de Canonização de Tomás de Aquino, Bartolomeu de Cápua cita o nome de Troyano entre os Pregadores mais sábios e prestigiosos de Nápoles — mas não afirma que tenha ocupado as funções de Provincial.

(2) Tocco: *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. IX.

entrada na Ordem, o jovem dominicano é colocado, por misterioso desígnio da Providência, perante o mapa esquemático da sua vida tão curta e, todavia, tão extraordinária de densidade moral e mental.

Porque se está no apogeu da Primavera e há bastante calor, os dominicanos param a descansar, nessa tarde de Maio, junto duma fonte. De repente, envolto em nuvens de poeira, surge um grupo de Cavaleiros acompanhados por alguns homens de armas. À frente, Pedro della Vigna (1), o poderoso conselheiro do Imperador Frederico, e Reinaldo de Aquino. Logo que se apeiam, della Vigna toma a palavra e expõe ao Mestre Geral, com todas as fórmulas de cortesia e aparente desgosto, as exigências de Teodora de Teate, que pede a restituição do filho. Não é hábil ofender e provocar a Ordem dos Pregadores, altamente considerada pelo próprio Frederico II. No entanto, della Vigna procura mostrar a João o Teutónico que se trata duma resolução firme, sobre a qual será impossível admitir hesitações ou delongas. E apresenta-se sempre como simples representante da família de Aquino, a fim de não comprometer directamente o nome do Imperador.

O Mestre Geral começa por lavrar solene protesto, em nome dos direitos, não só do jovem noviço, senhor dos seus destinos, mas da própria Ordem. Declara reservar esses direitos e ser sua intenção reclamar perante as auto-

---

(1) É Ptolomeu de Luca *(Historia Ecclesiastica, loc. cit.)* quem se refere à intervenção de della Vigna no episódio de Aquapendente. Outros cronistas que se ocupam do facto não mencionam a sua presença entre os Cavaleiros, e limitam-se a citar, à testa da pequena escolta, Reinaldo e outros irmãos de Tomás.

ridades competentes: perante o Papa, de quem depende o novo Frade Pregador; perante Frederico, de quem os de Roccasseca dependem como oficiais e vassalos (1). Fala a seguir Tomás de Aquino: — reforça as palavras do Mestre Geral e acrescenta, com dolorosa ironia, que se entra num caminho perfeitamente inútil, embora lhe não caiba, na altura, senão o triste recurso de ceder à lei da força.

Depois, o Teutónico despede-se do seu discípulo, confirma-lhe a vocação, marca-lhe novo encontro para a data que a Providência destinar. Ajoelha o noviço e recebe a bênção. Um por um, abraça fraternalmente os companheiros da interrompida jornada. Monta a cavalo então, e ao lado de Reinaldo, no meio da escolta, parte em direcção de Roccasseca, pelos caminhos incendiados de sol.

Dão os antigos biógrafos a toda esta cena, cuja versão mais aceitável se acaba de resumir, um colorido romanesco bem natural. Tocco diz que os Cavaleiros de Aquino se precipitam sobre Tomás, «não como irmãos, mas como inimigos» (*«non ut fratres, sed ut hostes irruerant»*) e tentam despojá-lo do hábito de dominicano. As *Vitae Fratrum* aludem expressamente a um rapto: *«consanguinei eius ipsum rapuerunt in via»;* o mesmo sucede com Tomás de Cantimpré (*«furtim a suis fratribus raptus est»*) e com Ptolomeu de Luca, o qual se limita a afirmar que Reinaldo arrebata seu irmão ao Mestre Geral. Tudo isto deve constituir mais produto da imaginação do que relato estri-

---

(1) Tais diligências são mais tarde efectuadas pelo Mestre Geral. O Pontífice reclama do Imperador o castigo dos culpados e Frederico chega a mandá-los prender. Mas, depois disto e de ter prometido pessoalmente ao Teutónico todas as satisfações, é o primeiro a abafar o caso. E Tomás continua detido — prova evidente da má fé com que procede o Soberano germânico.

tamente verídico. A presença de Pedro della Vigna assim no-lo indica: o Imperador decerto lhe recomendou moderação no acto a praticar, que só por si representa uma violência e não deve, portanto, ser ainda agravado com gestos excessivos. Por outro lado, toda a família de Aquino tem pelas virtudes e pela inteligência de Tomás grande respeito e nenhum dos irmãos se atreverá a exercer sobre ele coacção física. Enfim, é de supor que o noviço, com o seu feitio sereno e realista, não pense numa resistência tão ineficaz quanto grotesca — e aceite logo, sensatamente, os factos. Apesar de Ptolomeu de Luca asseverar que o obrigam à força a montar a cavalo, provàvelmente nem sequer nesse ponto há dificuldades. Deve ser ele quem, por sua iniciativa, e depois das falas atrás relatadas, se presta a acompanhar Reinaldo a Roccasseca — vencido pelas circunstâncias. Tanto mais que sabe melhor que ninguém como a sua derrota é precária, efémera; e nenhuma dúvida o punge, no fundo, acerca dos resultados. O Cavaleiro do Céu deixa-se levar prisioneiro, com impassível desdém, pelos agitados Cavaleiros da Terra.

Flutuam os historiadores em relação ao local para onde Tomás é conduzido pelos autores do rapto de Aquapendente. Guilherme de Tocco e Ptolomeu de Luca narram certo episódio sucedido no castelo do Monte de S. João, que os de Aquino possuem desde uma troca de territórios, em 1157, com Adriano IV. O Monte de S. João, situado no sul da Campânia eclesiástica, acha-se incluído nos Estados da Igreja — e por isso, em 1159, outro Reinaldo de Aquino recebeu o novo domínio das mãos do Bispo de Veroli, legado pontifício, e se declarou vassalo da Santa Sé. Isto mesmo faz-nos conjecturar que Teodora

e seus filhos não quererão guardar prisioneiro o noviço dominicano num feudo que em 1244 já pertence apenas em parte ao ramo de Landolfo e além disso se considera sob o poder superior do Papa. É como vassalos do Imperador e não como vassalos de Inocêncio IV que podem reter, embora por um acto arbitrário, um Frade Pregador já recebido na Ordem. Tornariam ainda mais difícil o melindroso lance se dessem como prisão a Tomás de Aquino um castelo encerrado nos domínios pontifícios.

Os depoimentos autorizados não fornecem solução decisiva. As *Vitae Fratrum* referem-se a um só lugar onde o noviço fica recluso durante cerca dum ano (1). Bartolomeu de Cápua esclarece: «*in castro paterno*». É certo que Ptolomeu de Luca afirma ser Tomás enviado pelos seus «*ad quoddam castrum ipsorum, vocatum Sancti Iohannis*». Bernardo Guidonis navega nas mesmas águas. Guilherme de Tocco fala nos dois castelos: S. João e Roccasseca. Pedro Calo opta pelo último.

Parece-nos justo seguir aqui, de preferência, este autor. Quer pelas razões já apontadas, quer ainda por sabermos que Tomás, durante o período da detenção, habita com sua mãe e suas irmãs — e essas encontram-se, sem dúvida, em Roccasseca. Eis um argumento bastante para dissipar todas as confusões.

No entanto, é provável que a pequena comitiva se demore algum tempo no Monte de S. João, a caminho de Roccasseca. Tudo nos leva a crê-lo. De Aquapendente

---

(1) «Ducentes (consanguinei) eum ad castrum remotum; ibique tenentes eum quasi per annum». (G. de Frachet, O. P., *Vitae fratrum Ord. Praed.*, em *Monumenta Ord. Praed., Historica*, tomo I, ed. B. Reichert, O. P., Lovaina, 1896).

ao castelo onde vive a família de Aquino, os Cavaleiros sob o comando de Reinaldo gastam alguns dias de marcha — durante os quais param várias vezes e se hospedam em casas de parentes ou em quaisquer estalagens. Antes de atingirem Roccasseca, é forçoso passarem pelo Monte de S. João. Afigura-se natural que ali pernoitem, visto serem proprietários *in partibus* do castelo.

Tanto mais que Reinaldo concebeu um projecto que só pode pôr em prática longe das vistas de Teodora e do qual espera obter o melhor fruto. Vamos imediatamente assistir à execução e ao malogro desse projecto lamentável.

É muito conhecida a cena da tentativa de sedução do noviço dominicano, no castelo para onde o conduzem. Embora as *Vitae Fratrum* mantenham, sobre o caso, silêncio discreto (o que não admira, visto tratar-se duma obra posta a circular em 1259, no auge da nomeada do Doutor Angélico e para ser lida, sobretudo, pelos frades); embora Ptolomeu de Luca, na sua rápida biografia incorporada numa História Eclesiástica, julgue dever guardar igual reserva — o episódio é amplamente divulgado, e até romantizado, por Bernardo Guidonis, por Guilherme de Tocco, especialmente por Tomás de Cantimpré (1). O Prior de Benavente conta-nos que os Cavaleiros de Aquino introduzem no quarto onde Tomás descansa uma rapariga

---

(1) A fantasia deste último é a mais pródiga, visto multiplicar as cenas de sedução e atribuir a gorada tentativa a diversas mulheres. «Frates ejus cogitantes per quod possent juvenilem animum evertere, cum illo mulieres in carcere per tempus aliquod concluserunt». (*Bonum universale de apibus*, lib. I, cap. XX).

de extraordinária beleza, «vestida como uma cortesã, que tentou, por todas as formas, seduzi-lo» (1).

Num trabalho magistral de esclarecida análise, Mandonnet reconstitui a cena dentro dum equilibrado sentido das psicologias e das realidades (2).

Apenas chegam da sua viagem a cavalo, extremamente fatigante, o primeiro cuidado dos Cavaleiros de Aquino é acender o lume na sala grande do castelo. Apesar do calor que se sente lá fora, dentro das muralhas espessas a temperatura está muito baixa. Tomam todos juntos uma refeição curta — durante a qual não deve haver animação, visto que em toda a jornada os irmãos discutiram sem conseguirem pôr-se de acordo. Acabada ela, deixam só o noviço dominicano e retiram-se para os seus aposentos. Pouco depois, entra na sala alguém que, longe de ser a cortesã napolitana fantasiada por vários biógrafos, será antes uma dessas raparigas do povo, notáveis pela sua beleza, tão numerosas na Campânia — que obedece mais por medo do que por interesse às ordens que lhe deram. Ao vê-la surgir, Tomás compreende a cilada. Enquanto estudante em Nápoles, frequentou o meio dissoluto, turbulento da grande maioria dos seus camaradas; e quantas vezes teve de resistir a tentações do mesmo género — que não podiam faltar a quem era moço, forte, prestigiado pelo nome e pela fortuna! Chega, porém, a hora do assalto desesperado de todos os sortilégios da carne contra a sua firmeza de vontade. Os irmãos, habituados à vida corrupta dos acampamentos e um deles,

---

(1) *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XI.

(2) *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur*. (*Revue Thomiste*, tomo VII, n.º 33, págs. 228 a 236).

Reinaldo, célebre como autor de histórias licenciosas — querem abalar o seu carácter íntegro, atingir, sob a couraça duma virtude resoluta, a sensibilidade fraca e vulnerável do homem. Diante de si, põe-se o dilema: ceder, e reentrar no século, cair numa existência de vício, de hipocrisia e de mentira; ou triunfar por completo da nova investida.

Movido pela cólera, dirige-se ao fogão, onde ardem achas já meio consumidas. Agarra uma delas, avança para a recém-chegada, que logo foge cheia de confusão e susto. A seguir, no mesmo estado de santo ardor, desenha na parede uma grande cruz; ajoëlha perante ela, humilde e fervoroso, em acção de graças; e pede a Deus que afaste do seu caminho todas as ameaças dos sentidos.

Com a alma pacificada, vencido enfim pelo cansaço da longa viagem, adormece. Dois anjos lhe aparecem em sonhos e lhe apertam nos rins uma cintura de fogo. Ferido pela dor vivíssima, desperta bruscamente. Deus respondeu ao seu apelo. Daí por diante, conhecerá o privilégio singular duma castidade inabalável.

Este epílogo do *cingulum castitatis* — quer tenha havido, de facto, o milagre duma preservação física e definitiva, quer se trate apenas dum símbolo que represente a vitória moral dum voto de pureza jamais violado — explica a oferta dum cordão de linho aos soldados da *milícia angélica,* da qual Tomás fica a ser modelo e guia. Emblema expressivo do heroísmo e da tenacidade no domínio de todas as paixões do mundo. Coroa de glória do intemerato *pugil fidei.*

Quanto tempo é Tomás guardado, por sua família, em forçada reclusão? «*Longo tempore*» — diz apenas, de modo vago, Ptolomeu de Luca. «*Quasi per annum*» —

asseveram as *Vitae Fratrum*. Para Bartolomeu de Cápua, este período é excedido: «*plus quam per annum*». Guilherme de Tocco ainda o alonga: «*fere per duos annos*». E Cantimpré, sempre exagerado, vai até «*annis duobus, vel tribus*».

Se acertarmos os dados cronológicos e tomarmos como certo que o rapto de Aquapendente se efectua entre 6 e 8 de Maio de 1244, concluiremos que será Bartolomeu de Cápua o mais próximo da verdade e que Tomás se conserva em Roccasseca até meados de 1245 — pouco além de um ano, portanto.

Alguns biógrafos, com a tendência habitual de dramatizar excessivamente o caso — mais romancistas do que historiadores, — empregam nesta altura a palavra *cárcere*. Mas nenhuma razão há para usar aqui tal palavra. Tudo que sabemos nos demonstra que Tomás circula em liberdade no castelo e apenas lhe proibem sair dele.

Inalterável e metódico, enquanto espera melhores dias, o frade recluso decide organizar a sua vida tanto quanto possível à semelhança do que seria se continuasse no seio da Ordem Dominicana. Antes de mais nada, consagra-se aos estudos cujo programa conhece e que ia iniciar em Paris quando os irmãos lhe saíram ao caminho. Possuidor das obras que as Constituições dos Pregadores consideram indispensáveis aos estudantes — a Bíblia e os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo — dedica longas horas à sua leitura atenta. Por vezes, recebe também a visita de alguns condiscípulos de Nápoles e parece que escreve um pequeno tratado: *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*, segundo Aristóteles, a pedido desses companheiros que desejam ser ajudados e orientados pelo seu precoce talento de professor. É possível que também nesta época execute

outro pequeno trabalho com o mesmo fim: *De propositionibus modalibus* (1).

Assim prossegue uma admirável actividade intelectual, sem se perturbar, sem desviar o curso natural do destino escolhido.

O seu convívio resume-se à família e aos estudantes amigos. Não deve ter consistência a afirmação de Tocco acerca das visitas de João de S. Julião a Roccasseca. Se se pretende afastar o jovem dominicano da Ordem em que espontâneamente resolveu entrar — é inconcebível que se lhe permita qualquer entrevista com a pessoa que mais contribuiu para aquela iniciativa.

Tomás é acompanhado, sobretudo, pelas irmãs — encarregadas de tentar dissuadi-lo de persistir nos seus propósitos, de instar com ele para que volte aos Beneditinos e abandone o hábito branco de S. Domingos. Teodora não quer intervir pessoalmente, depois da sua crise de mágoa e de ressentimento. Além disso, bem sabe que o procedimento da família, sobretudo o de Reinaldo, longe

---

(1) No catálogo oficial dos escritos de Tomás de Aquino nenhum destes dois está mencionado. Será talvez por terem ficado os manuscritos em poder dos seus destinatários napolitanos e só mais tarde, depois do catálogo ter sido feito pela Ordem dos Pregadores sobretudo de acordo com as informações de Reinaldo de Piperno, se haverem juntado ao restante da sua obra. (V. Mandonnet, estudo citado, *Revue Thomiste*, tomo VIII, n.º 35, pág. 408).

Note-se que o mesmo Mandonnet inclui o *De falaciis* e o *De propositionibus modalibus* na sua lista dos apócrifos do Aquinense. (*Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, 2.ª ed., pág. 108). Grabmann, porém, coloca-os entre as obras «seguramente autênticas». (*Thomas von Aquin*, págs. 22-23).

de predispor o jovem dominicano para ceder às suas injunções, mais o deve ter afervorado na posição contrária. Encarrega, porém, as filhas de exercer junto do irmão, por meio de afectuosos conselhos, pressão constante. Só elas podem efectuar a última tentativa. Os Cavaleiros de Aquino raro aparecem em Roccasseca, visto acompanharem Frederico II nas suas campanhas. Tiago ocupa na magistratura funções que também o afastam de casa. Talvez Landolfo habite o castelo, mas o seu feitio bisonho e doentio leva-o a procurar manter-se na solidão.

Das irmãs de Tomás, as duas mais novas, Teodora, futura mulher de Rogério de Sanseverino, Conde de Marsico, e Adelasia, que desposará Rogério dell'Aquilla, Conde de Traetto — são ainda pouco mais do que crianças; Maria deve contar vinte anos; Marotta, a mais velha, oscila entre os vinte e cinco e os trinta e mostra inclinações para a vida religiosa.

Ante as insistências carinhosas das duas últimas, o frade dominicano conserva, porém, a firmeza de sempre. Ensina-as, discute com elas, fàcilmente encontra argumentos susceptíveis de rebater os que ambas lhe apresentam. E em vez de se deixar influenciar, convence Marotta a realizar enfim os desejos há muito formulados, isto é, a professar no Convento beneditino de Santa Maria de Cápua, do qual será, um dia, Abadessa (1). À insinuante ofensiva familiar, Tomás responde, pois, com eficacíssima contra-ofensiva — cujos triunfos se traduzem na conquista de novas almas para Deus.

---

(1) F. Scandone: *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso* em *S. Tommaso d'Aquino O. P. Miscellanea storico-artistica*, pág. 56; e *I parenti prossimi di S. Tommaso de Aquino*, por F. Pelster (*Civiltá Cattolica*, 1923, vol. IV).

Sabe-se que por volta de Julho de 1245 o jovem Pregador sai, enfim liberto. Segundo Tocco e os outros biógrafos, é este o resultado da maneira decidida como a sua vontade se afirmou. «*Desperantes autem de mutatione animi eius dimiserunt eum*» — resumem, bem, as *Vitae Fratrum*. E, com efeito, é presumível que Teodora e seus filhos percam a coragem de insistir mais, ao ver a serena obstinação que lhes é oposta. Há mesmo a tradição romanesca da fuga nocturna, por meio duma corda, com a tácita cumplicidade da própria mãe. João de S. Julião e um grupo de frades esperariam Tomás cá em baixo, junto às muralhas... Que verdade haverá nesta cena um tanto fantástica — decalcada, com excessiva ingenuidade, da célebre evasão de S. Paulo em Damasco, quando os seus discípulos o fazem descer num cesto de verga? Seja como for, é incontestável a protecção condescendente da família, que adormece a vigilância e depois não persegue já, como da primeira vez, o fugitivo.

Mas não será apenas a persistência de Tomás que leva os seus a mudarem de rumo.

Inocêncio IV, que se retira de Itália em 1244, convoca um Concílio Geral, reunido em Lião a 24 de Junho do ano seguinte. Diante do Concílio, expõe o seu conflito com o Imperador germânico. E decreta-se a solene deposição de Frederico II, a 17 de Julho. Enquanto a luta entre o Papa e Frederico teve apenas carácter militar, tornava-se a todos evidente a vantagem do último. Mas desde que assume proporções mais amplas e um Concílio Ecuménico depõe o Soberano alemão, tudo muda imediatamente de aspecto: o prestígio do poder espiritual vem pesar decisivamente na balança.

Os Cavaleiros de Aquino, em sua maioria, passam dum campo a outro — facto bastante vulgar na Idade

Média. Resolvem auxiliar a Santa Sé contra o Imperador. Em Março de 1246, descobre-se uma vasta conspiração que tem por fim assassinar Frederico II. Entre os chefes, avultam os Sanseverino e os Morra, ligados aos de Aquino por alianças de família (1). Abre-se novo período de lutas. Os rebeldes são bàrbaramente castigados e Reinaldo de Aquino figura entre os Cavaleiros que Frederico II condena à morte. Julga-se que a sua execução date desse mesmo ano.

Ora, desde que os castelões de Roccasseca se transformam em aliados do Pontífice, não se compreende que por mais tempo retenham o noviço dominicano — com manifesta violação do direito eclesiástico. Para modificarem o ilogismo da sua oposição, um único recurso: fechar os olhos sobre a partida de Tomás. Assim reentrarão nas boas graças de Inocêncio IV e conservarão alguma possibilidade de, mais tarde, apesar de tudo, verem satisfeitas as suas ambições quanto à Abadia de Monte-Cassino.

---

(1) Já a propósito de Catarina de Morra nos referimos ao parentesco das três famílias. Para melhor o esclarecermos, aproveitamos o excelente quadro genealógico fornecido por Mandonnet (*Revue Thomiste*, tomo VIII, n.º 36, pág. 528):

<table>
<tr><td colspan="3">Henrique de Morra († 1242)</td><td colspan="3">Tomaz de Sanseverino († 1246)
casa com Perna de Morra</td></tr>
<tr><td>Tiago Godofredo († 1246)</td><td>Rogério († 1246)

Francisco († 1296) casa com Catarina de Sanseverino.</td><td>Perna casa com Tomaz de Sanseverino.</td><td>Guilherme († 1246) casa com Maria de Aquino († 1279).

Catarina casa com Francisco de Morra.</td><td>Rogério casa com Teodora de Aquino.</td></tr>
</table>

Daí, a libertação do jovem Pregador no Verão de 1245, quando a deposição de Frederico anuncia claramente o que se vai passar.

De qualquer forma, o certo é que, nesta batalha, o Cavaleiro do Céu vence os Cavaleiros da Terra. O Espírito segue o seu curso, através de todas as vicissitudes e obstáculos. Tomás vai retomar a interrompida marcha para a vida que escolheu.

Alguns anos antes, no convento dominicano de Nápoles, um religioso de alto prestígio, Nicolau Palea de Giovinazzo, amigo e discípulo de S. Domingos, dirigia-se nestes termos aos seus companheiros:

— «Irmãos, os nossos antecessores que fundaram esta Ordem quiseram que ela jamais fosse abandonada, nem pelas tentações da carne, que são empolgantes, nem pelas seduções do mundo, que são vãs, nem pelas perseguições dos demónios ou dos homens, que são penosas: quiseram que de tudo triunfássemos por amor de Cristo» (1).

Não há nestas palavras o resumo profético do combate em que vimos triunfar a inquebrantável firmeza de Tomás de Aquino?

---

(1) «Fratres, propositum patrum nostrorum, qui ordinem hunc fundaverunt, fuit: non discedere ab eo, nec propter tentationes carnis, quae blondae sunt; nec propter temptationis mundi, quae vanae sunt; nec propter turbationes demonum vel hominum, quae graves sunt; sed omnia superare propter amorem Christi». (*Vitae Fratrum*, pág. 210).

Alberto Magno

APENAS reconquista a liberdade, é o jovem dominicano enviado por João o Teutónico a Paris — a esse magnífico e luminoso Paris medieval, «primeira sede do saber teológico» na síntese de Armando de Bellovisu, viveiro fremente de lutas de ideias e de largas curiosidades intelectuais, ao qual bem se ajusta o honroso título de *civitas philosophorum*. Nada é frio, petrificado ou convencional — na imensa urbe dos grandes estudos. Todas as raças ali confluem: ingleses, normandos, flamengos, brabanções, renanos e, em maioria esmagadora, os reflexivos e lúcidos gauleses. Na Faculdade de Teologia, explica-se a Bíblia e os *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo. Na de Direito Canónico, examinam-se as Decretais e apaixonam-se os debates em torno da luta acesa do Pontificado e do Império. Na de Medicina; lê-se pelas velhas cartilhas de Galeno e Hipócrates. Na das Artes, agrupa-se a fina flor da mocidade

do tempo e adquire-se, entre vivas polémicas, desenvolvida formação científica (1).

Por 1217 ou 1218, os Pregadores estabelecem-se em Saint Jacques. E a partir de 1229, com Rolando de Cremona, instalam uma primeira cátedra de Teologia. No ano seguinte, João de Saint-Gilles ocupa a segunda. Desde então, sem uma falha, os mestres dominicanos mantêm abertas aos escolares ambas as cátedras, que atraem de ano para ano concorrência mais numerosa (2).

---

(1) Algumas obras a consultar sobre a Universidade de Paris no período medieval: *Historia Universitatis Parisiensis a Carolo Magno usque ad nostra tempora,* de C. du Boulay; *Histoire de l'Université de Paris depuis son origine jusqu'à l'année 1600,* por J. B. L. Crevier; *Histoire de l'Université de Paris,* de E. Dubarle; *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres,* de P. Péret; e o já citado *Chartularium Universitatis Parisiensis,* de Denifle e Chatelain, com os dois volumes complementares dos *Auctarium Chartularii.*

Encontram-se também elementos apreciáveis para o conhecimento da época, do meio e da vida parisiense no século XIII em certas obras de carácter mais geral: a *Bibliotheca historica medii aevi,* de A. Potthast (Berlim, 1896); *Illustrations of the History of Medieval Thought,* de R. Poole (Londres, 1920); *Studies of the History of Natural Theology,* de C. C. Webb (Oxford, 1915); *Die entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* de Denifle (Berlim, 1885); *The Universities of Europe in the Middle Ages,* de H. Rashdall (Oxford, 1895); *Belträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* de Baeumker (Münster, 1891); *Studies in Medieval Culture,* de H. Haskins (Oxford, 1929); etc., etc.

(2) Sobre este assunto: *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs,* de C. Douais; *Les sermons universitaires parisiens,* de M. Davy; *Queller sur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert,* de Denifle; *Histoire des maitres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs,* de

Quando Tomás de Aquino chega a Paris em 1245, encontra ali rodeado do maior prestígio o ensino dos Pregadores, então exercido por Guilherme d'Etampes e, sobretudo, pelo notável Alberto de Bollstädt, também conhecido por Alberto de Colónia *(Albertus Coloniensis)* e que não tarda a merecer o nome definitivo de Alberto Magno. «*Primus magister de Philosophia*», escreve o insuspeito Rogério Bacon, seu adversário, que regista ser Alberto citado à mesma altura de Aristóteles, Avicena e Averroes, pela extraordinária autoridade que adquiriu e, enquanto vivos, os homens não costumam possuir tão absoluta (1). Ulrico de Estrasburgo vai mais longe: o futuro Bispo de Rastibona parece-lhe «divino» (2). Teodorico de Friburgo chama-lhe «*Dominum Albertum illum famosum*» (3). Se saltarmos os séculos, e apenas pelo interesse particular que o caso para nós apresenta, é curioso lembrar que Alexandre de Humboldt colocará mais tarde Alberto Magno à frente duma trindade (formada por ele, Rogério Bacon e Vicente de Beauvais) que marcha na vanguarda da sua época, exerce poderosa influência sobre os seus contemporâneos e é autêntica precursora «dos Colombos e dos Gamas»... (4).

D. A. Mortier; e um denso estudo de Mandonnet, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris.* (*Revue Thomiste,* tomo IV, págs. 133-170).

(1) «...Habuit in vita sua auctoritate quod nunquam homo habuit in doctrina» — (Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita.* Ed. Brewer, pág. 30).

(2) «Ver in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit» — (Ulrico de Estrasburgo: *Summa de bono,* tract. III, cap. IV).

(3) Cit. por Maurício de Wulf: *Histoire de la Philosophie Médievale,* ed. de 1925, tomo I, pág. 377 — nota 3.

(4) *Cosmos,* tomo II, cap. IV.

Nascido no ano de 1206, em Lauingen (diocese de Augsburgo — Baviera) e pertencente à nobre família dos condes de Bollstädt, Alberto frequentou a Universidade de Pádua. Aí se deixou conquistar pela eloquência empolgante de Jordão de Saxe e das mãos do próprio Mestre Geral recebeu o hábito de S. Domingos (1233). Seguiu depois os cursos de Filosofia e Teologia em Bolonha, em Friburgo, em Colónia. Alcança agora larga notoriedade em Paris. Tal a influência dos que querem ouvi-lo que se resolve transportar a sua cátedra para uma praça pública, visto todas as salas serem pequenas. Essa praça, todos a conhecem: a Praça Maubert, cujo nome, contracção das palavras *Magni Alberti,* é, por si só, suficientemente revelador.

Qual o merecimento fundamental de Alberto de Colónia? Ser o primeiro a entrar, com decisão, método e poderosas qualidades de labor e paciência, no caminho novo que se abre à Filosofia. Domina ainda a corrente platónica, trespassada de luz pelas ascensões místicas de Santo Agostinho. Mas, na segunda metade do século XII, através de numerosos tradutores, Aristóteles começou a invadir as escolas e os espíritos do Ocidente. E o que Aristóteles principalmente traz é a libertação da inteligência, as suas reivindicações de autonomia nos domínios que lhe são próprios.

Eis a grande encruzilhada histórica em que surge o drama do pensamento medieval. Até aqui, a luta entre a razão e a fé, entre a dialéctica e a teologia — conduziu ao triunfo certo da última. A razão, de facto, educada na tradição do platonismo, está cheia de névoas e exaltações idealistas, constantemente humilhada ante as claridades fixas e inabaláveis do dogma. É uma razão em transe, predisposta sempre a passar do visível ao invisível, do real ao sobre-real — tal como os Patriarcas do Cristia-

nismo e os mestres das Abadias e dos Mosteiros a modelaram (1).

Há longo tempo que Boécio se dedicou à tradução de grande parte da obra de Aristóteles, completada pelos árabes e ensinada em muitas escolas. Quando principiam, no século XII, a afluir as traduções e comentários árabes (de Avicena, de Algazel, de Averroes, do Avicebrão de *Fons vitae*, do Moisés Maimónides de *Dux Dubitantium*) ou mesmo europeus (como, por exemplo, o *De divisione philosophiae* de Domingos Gundisalvo e as versões latinas de João Hispano, de Gerardo de Cremona, de Miguel Escoto, de Hermann o Alemão — feitas em Toledo, sob a égide do Arcebispo D. Raimundo; ou as provindas da Sicília e executadas por Henrique Aristipo, Roberto Grosseteste, Bartolomeu de Messina) nem todos merecem grande confiança. Apesar disso, o inesperado aparecimento dos livros do Estagirita produz tal efeito que, na afirmação lúcida dum professor de hoje, toda a história mental do século XIII se confunde com a das diversas posições adoptadas perante Aristóteles ou os árabes pelos filósofos do tempo (2).

---

(1) Assinala Mandonnet que a absorção «do objecto da filosofia no da teologia» provém ainda de Santo Agostinho, que, também nisto sofre a influência de Platão e da sua Escola. (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, vol. I, pág. 55 — Nota).

(2) Estêvão Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, ed. de 1925, pág. 121.

No século XIII, diz ainda Mandonnet, «les groupements dans le domaine de la philosophie et de la théologie s'opèrent d'après l'attitude prise à l'égard d'Aristote, selon qu'on lui subordonne plus ou moins rigoureusement sa pensée, ou même qu'on s'efforce de le tenir à l'écart». (*Op. cit.*, pág. 26).

Com Aristóteles, de facto, penetra-se na observação do mundo natural, onde o homem anseia por encontrar a base duma ciência harmoniosa. O Estagirita é esse *maestro di color che sanno*, mais tarde saudado por Dante. O seu empirismo ordenado, dedutivo, de admirável alcance metodológico, que vê no Mundo um conjunto de relações jerarquizadas, facilita a conquista de novos horizontes, dá à filosofia impulso decisivo. A abundância, a riqueza dos seus textos provocam curiosidade e entusiasmo em todos os centros da cultura medieval — seduzem especialmente a mocidade das escolas.

A Santa Sé toma em conta os perigos inegáveis da invasão aristotélica e principia acertadamente por lhe opor cautelosa reserva, até o momento de ser possível submetê-la à necessária filtragem. A negação duma Providência, a teoria da criação do mundo *ab aeterno*, a exclusão da imortalidade da alma e, consequentemente, dos castigos ou recompensas de além-vida — são, entre outras, afirmações que ameaçam a integridade da ortodoxia. Mas certas directrizes trazidas pelo Perípato e sobretudo o seu método, tornam-se indispensáveis ao progresso dos estudos filosóficos. Urge, portanto, dar-lhe o lugar merecido — aproveitar-lhe os elementos fecundadores, expurgá-lo de todos os vícios e toxinas (1).

---

(1) O procedimento da Igreja, no século XIII, para com Aristóteles, marca-se, sobretudo, nas seguintes datas e documentos:

1.º — Em 1210, um decreto do Concílio da Província Eclesiástica de Sens, efectuado em Paris, proíbe, sob pena de excomunhão, ler e interpretar na capital francesa, quer em lições públicas quer em lições privadas, os livros de Aristóteles sobre a Filosofia Natural, assim como os comentários a esses livros.

Alberto Magno compreende bem as exigências do momento e consagra-se a um trabalho meritório e vastíssimo de interpretação assimiladora do aristotelismo. Antes de mais nada, impõe-se a tarefa de colocar ao alcance de todos a Física, a Metafísica e a Matemática de Aristóteles. «*Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles*» — anuncia o Mestre de Colónia, logo ao abrir o seu Tratado de Física. E para cumprir o programa estabelecido não se contenta com a simples reprodução de Aristóteles; vai até à sua explicação e comentário, a ponto de tentar restaurá-lo — por sobre as deformações dos alexandrinos e dos tradutores árabes.

Em resumo: Alberto oferece aos seus contemporâneos uma verdadeira enciclopédia — e assim abre novos rumos

---

2.º — Em 1215, o legado pontifício Roberto de Courçon, no regulamento das Escolas parisienses, renova a interdição relativa aos livros de Aristóteles sobre a Metafísica e a Filosofia Natural — e às *summas* dos mesmos livros. Também proíbe as doutrinas de David de Dinant, de Amalrico de Chartres e de um certo Maurício de Espanha em que alguns historiógrafos julgam descobrir o próprio Averroes. (Mandonnet discorda deste ponto de vista, *Siger* I, págs. 17 a 19). Podem ser lidas, no entanto, as *Lógicas* antiga e nova do Estagirita e interpretada a *Ethica vetus*.

3.º — Em 13 de Abril de 1231, Gregório IX, para aproveitar a oportunidade que lhe oferece a reorganização da Universidade de Paris e para dar satisfação equilibrada aos desejos cada vez mais nítidos que professores e alunos mostram de poder utilizar as obras de Aristóteles, mantém «em princípio» (no regulamento fundamental dirigido aos mestres e estudantes) a anterior proibição, mas declara-a provisória, até que essas obras sejam revistas e expurgadas.

4.º — Em 23 de Abril do mesmo ano, Gregório IX encarrega três professores conhecidos — Guilherme d'Auxerre, Simão d'Authie e Estêvão de Provins — de tentar uma revisão expur-

aos esforços do pensamento medievo. Como expositor e glosador de Aristóteles, dos árabes, dos neo-platónicos. Como teólogo e filósofo, também. E, ainda, — pelos seus inúmeros trabalhos nos domínios da Botânica, da Geologia, da Geografia, da Zoologia, etc. — como homem de ciência, um dos autênticos fundadores da ciência experimental, cuja obra pode ser, no sentido positivo e progressivo do termo, classificada de *revolucionária*. Ou, melhor, de pré-revolucionária — porque a revolução completa será obra do seu discípulo-mestre: Tomás de Aquino.

Simples acumulador de materiais, falho de espírito crítico e de poder de sistematização — diz-se. E é, em parte, verdade. Alberto prepara o terreno para a grande colheita que não tardará. Grande e bela missão — mas, bem vistas as coisas, apenas missão de arauto. Nem por isso é tomado como vulgar *scriptor*, ou como trivial *compilator*, ou como secundário *commentator* — porque se lhe

---

gadora, que se revela desde logo extremamente difícil, quer por causa da interdependência dos tratados aristotélicos, quer da sólida e profunda unidade do seu pensamento.

5.º — Em 19 de Janeiro de 1263, Urbano IV, embora reedite as proibições, fá-lo de modo atenuado — sobretudo a título de aviso dado aos mestres da Faculdade das Artes que, a 19 de Março de 1255, tinham admitido, no Estatuto da mesma Faculdade, o ensino quase integral do Perípato, com manifesto esquecimento dos anteriores decretos pontifícios.

Note-se que em 1256, por ordem de Alexandre IV, Alberto Magno escreve o seu tratado *De Unitate intellectus contra Averroem*, dirigido em especial aos peripatéticos averroístas. Graças ao *Doctor Universalis*, e sobretudo ao seu notável continuador, Aristóteles vai ser submetido a cuidadoso exame, de forma a poder ser conhecido e aceite nas Escolas.

E a prova é que em 1366, no século seguinte, já dois cardeais legados de Urbano V exigem, num regulamento, que os candidatos à licenciatura em Artes conheçam as obras completas do Estagirita.

reconhece a categoria mais alta de *auctor*, citado entre aqueles que maior ascendente possuem nos grandes centros de ensino da Meia Idade (1).

O encontro de Tomás de Aquino com Alberto Magno representa um facto de extraordinária transcendência na História da Cultura. Pode-se dizer que são os dois colaboradores necessários à edificação do mais vasto e consistente sistema filosófico de todas as épocas. O imenso labor de Alberto, exercido em numerosas direcções, a amalgamar as coisas mais diversas — mistérios da fé e debates da razão, interpretações simbólicas e ciências exactas, sem esquecer os sortilégios fascinadores do ocultismo — vale-lhe com justiça o título de *Doctor Universalis* e coloca diante do seu discípulo variedade opulentíssima de aspectos e de temas. Nessa desmedida pirâmide de conhecimentos polimorfos — irá Tomás seleccionar, disciplinar, arrumar. Talvez, no entanto, se a sua visão não fosse assim de início estimulada pelo Mestre, alargada nos mais diferentes sentidos — o monumento tomista não alcançasse a majestade soberana que alcança.

É impressionante observar os contrastes destes dois homens, e ao mesmo tempo a sua aliança fecunda. Alberto, insaciável, torrencial, entregue à faina de acumular, numa análise minuciosa, tratados, comentários, lições e de refundir todas as extraviadas riquezas do pensamento helénico e muçulmano; Tomás, sereno, metódico, reservado, com o

---

(1) No século XIII não é costume citar com o próprio nome um contemporâneo. A excepção aberta relativamente a Alberto Magno e a Tomás de Aquino demonstra a grande influência que ambos exercem no mundo escolar de então.

desígnio de ordenar e clarificar essas riquezas numa síntese construtiva. Ambos — o germano e o latino — graças às qualidades que lhes são próprias, completam-se ao serviço duma obra que os transcende. E este saboroso paradoxo: ao passo que o homem do Norte, gigante de saber caótico, é fisicamente miúdo, flébil, mesureiro, impulsivo — o homem do Sul apresenta o seu arcabouço de atleta, a sua impassibilidade fleumática, a sua pensativa melancolia...

Ninguém deixará de associar os dois nomes na glória da *philosophia perennis* — embora ao segundo caiba a maior parte e embora o Doutor Universal mal ultrapasse o seu tempo enquanto o Doutor Angélico domina e dominará os tempos!

Feliz com a descoberta do Mestre que satisfaz a sua enorme sede de saber, Tomás de Aquino adopta uma conduta inesperada, exactamente contrária à que adoptaria qualquer outro estudante. Em vez de se expandir, de se confiar, de entrar em comunicação franca, fecha-se consigo, mostra-se taciturno e silencioso, exila-se na oração e no estudo — dir-se-á que só pensa em armazenar cuidadosamente aquilo que aprende e que, mais tarde, transfigurado pelo seu génio, devolverá ao mundo em luminoso ensino.

A princípio, as aparências iludem os companheiros: ao verem aquele frade moço e corpulento, pesado e sério, refugiado em teimosa mudez — classificam-no maliciosamente com a célebre legenda: *bos mutus Siciliae*. Julgam-no um ser maciço, incompreensivo, encerrado na própria espessura, incapaz de assimilar as subtilezas e transcendências da especulação.

Pouco a pouco — fonte a manar do rochedo — o génio de Tomás de Aquino começa a revelar-se. Um dia, por exemplo, seguem os estudantes com viva atenção um comentário de Alberto ao *De Divinis Nominibus* do pseudo-Areopagita. Certo condiscípulo, ao reparar que Tomás se concentra, supõe erradamente ser essa concentração a prova de não atingir o significado das palavras do Mestre. Oferece-se então, generoso, para lhe repetir a lição que ambos escutaram. Tomás agradece e aceita. Mas o condiscípulo depressa se perde nas dificuldades da matéria e é o próprio *bos mutus* quem, com toda a simplicidade, retoma a exposição desde o começo e lhe acrescenta mesmo coisas que não foram ditas. O outro, surpreendido e deslumbrado, pede-lhe que daí por diante, invertidos os papéis, lhe faça a graça de explicar-lhe as lições. Tomás acede logo; exige, porém, do companheiro segredo absoluto. Embora o tenha prometido, este não pode deixar de contar o caso a um professor, que por sua vez o faz saber a Alberto Magno.

Pouco tempo decorrido, o Mestre de Colónia sustenta um debate solene sobre determinado problema de grande importância. Tomás escreve numa folha de papel o resumo da questão. Encontram a folha e levam-na a Alberto, que fica plenamente convencido dos tesouros de sabedoria e de inteligência ocultos sob a discreta modéstia do Aquinense.

Resolve por isso submetê-lo a uma prova decisiva. Diz a um professor para encarregar Tomás de responder em público a certa pergunta extremamente difícil. Ferido na sua humildade, pois o facto já representa distinção extraordinária, o frade recusa. O dever de obediência força-o a submeter-se. E no dia seguinte, depois de ter pedido o socorro divino, apresta-se para a melindrosa prova.

Logo à entrada, formula uma distinção tal que lhe permite inutilizar todas as objecções e desfazer todas as obscuridades. O professor, entre surpreso e risonho, declara-lhe: — «Não pareceis ocupar o lugar daquele que responde, mas sim o do mestre que decide». Respeitosamente, Tomás limita-se a esta observação: — «Não vejo outra maneira de responder». Se é, de facto, já um mestre — como há-de mostrar as hesitações e carências dum escolar igual aos outros? A sua superioridade aparece-lhe tão natural que nem dá por ela...

O professor tenta ainda opor-lhe argumentos que supõe irrefutáveis. Sem esforço algum, Tomás liquida-os em poucas palavras.

Depois deste episódio é que Alberto Magno terá pronunciado a famosa e profética frase: «Chamamos-lhe o boi mudo; mas um dia os seus mugidos, a expor a doutrina, hão-de ouvir-se no mundo inteiro» (1).

E nunca mais um companheiro perturba com qualquer espécie de ironia ou irreverência as meditações inspiradas de Tomás de Aquino (2).

---

(1) Tocco: *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XII. — Vem a propósito reproduzir aqui o seguinte passo de um moderno e categorizado historiador da Filosofia: — «L'oeuvre la plus féconde d'Albert, au point de vue philosophique et théologique, fut la formation de Saint Thomas. Il sut discerner ce génie, l'encourager, lui ménager les circonstances favorables à son épanouissement...». (F.-J.Thonnard, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, pág. 315).

(2) Relata Maritain (*Le Docteur Angélique*, ed. de 1930, pág. 22) outro maravilhoso episódio em que se vê a simplicidade soberana do Aquinense impor-se ao respeito dos seus companheiros.

Certa manhã, um jovial Dominicano que tem a absurda pretensão de se rir do *bos mutus*, exclama, debruçado da janela:

— «Frei Tomás, vinde ver um boi a voar!»

Quase todas estas cenas já se não desenrolam em Paris — mas em Colónia, onde Alberto se encontra por 1248, com o fim de organizar um *Studium Generale*, isto é, um centro de estudos teológicos para uma província da Ordem. É aí que Tomás, certamente por encargo expresso do Mestre, redige a versão manuscrita (ainda hoje conservada em Nápoles) das lições que ouviu sobre o *De Divinis Nominibus*. A sua caligrafia de então revela extraordinária rapidez de pensamento à qual a mão nem pode obedecer, o que torna difícil a leitura do texto (1). Também na Biblioteca Vaticana existem outros manuscritos de Tomás sobre prelecções de Alberto Magno, com o título de *Quaestiones fratris Alberti Ordinis Praedicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino*. São comentários do Mestre de Colónia à *Ethica ad Nicomachum*, de Aristóteles (2).

Ordenado sacerdote pelo Arcebispo de Colónia, Conrado de Hochstaden (3), a notoriedade do jovem Pregador dia a dia se acentua. É de prever que não tarde, apesar

---

Calmo, no seu passo pesado, Tomás aproxima-se, como para observar o prodígio. O frade jovial triunfa, perdido de riso. E Tomás, impassível:

— «Supus que era mais fácil ver um boi a voar do que um frade a mentir...».

De facto, seria menos de surpreender uma alteração da ordem natural do que uma alteração da ordem moral — para a sábia virtude do Doutor Angélico.

(1) «Une petite lettre pire que la mienne...» — sintetiza Montaigne, que viu um manuscrito seu na Biblioteca Vaticana. (*Journal de Voyage de Montaigne*, pág. 236).

(2) Ver G. Meersseman, *Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque*. (*Revue neo-scolastique de Philosophie*, 38 (1935), págs. 64 a 83).

(3) A. Walz, O. P., *San Tommaso d'Aquino*, págs. 63 a 65.

de lhe faltar a idade legal, a ser chamado à regência duma cétedra.

No entretanto, a fortuna política mostra-se cada vez mais adversa à família de Aquino. Quase todos os seus representantes, como atrás se disse, tomaram o partido do Papa contra o Imperador germânico. Daí, a execução de Reinaldo, imolado à cólera do terrível *stupor mundi*, depois de ter sido um dos seus familiares — e o assalto de que é alvo o Castelo de Roccasseca, posto a saque pelas tropas de Frederico. Teodora e os filhos refugiam-se no Monte de S. João. Mais uma vez se voltam para Tomás, a pedir-lhe que os salve da ruína e aceite enfim a Abadia de Monte-Cassino com todos os bens que lhe estão adstritos. Conscientes, porém, do absurdo que representa agora o abandono da Ordem de S. Domingos, obtêm que Inocêncio IV lhe permita, como Abade de Monte-Cassino, conservar o hábito branco.

Apesar das circunstâncias excepcionais, que desculpariam, sem dúvida, uma anuência — o discípulo de Alberto opõe a todos estes apelos negativa categórica.

Ainda uma vez, Teodora demonstra conhecer muito mal o filho prodigioso que Deus lhe deu. Supõe que Tomás, já consagrado nos meios escolares, alimenta porventura ambições superiores, e só por isso recusa o governo obscuro de um convento solitário. Assedia, pois, Roma com novos pedidos. O Pontífice, grato pelos auxílios prestados e pelos sacrifícios feitos à sua causa, dificilmente se pode eximir a recompensá-los. É então oferecida ao Aquinense esta rara tentação: o arcebispado de Nápoles, com a opulenta comenda da Abadia de S. Pedro. Aos vinte e tantos anos apenas, a grandeza, a riqueza — e o caminho aberto para as mais altas possibilidades. Marcado por dotes singularíssimos de inteligência e de virtude, perten-

cente a uma das sete primeiras famílias da Itália, nada mais natural do que a rápida ascenção do hipotético arcebispo de Nápoles ao cardinalado. Uma vez membro do Sacro-Colégio, será de espantar se um dia sobre a sua cabeça for colocada a tiara pontifícia?

A recusa chega, porém, de Colónia — peremptória e definitiva. Não só Tomás repudia as distinções menores, como as maiores. A sua única ambição é continuar e levar a seu termo a empresa iniciada pelo *Doctor Universalis*. Tem uma grande batalha a travar — por Deus, pela integridade do dogma, pelo triunfo completo do pensamento cristão sobre todos os seus inimigos. Extraordinária missão lhe está assinalada: defrontar o monstro ameaçador que é o aristotelismo dos árabes e convertê-lo em aristotelismo integrado nas verdades soberanas da Igreja. Para o combate avança pois o novo *pugil fidei*, num absoluto desnudamento de todas as vanglórias do mundo, resolvido a consagrar-se totalmente ao dever que o empolga.

Desde este momento, recuam para o último plano, somem-se na distância como aparições esvaídas, as figuras episódicas da família de Aquino. As suas violências e as suas súplicas não conseguiram abater a decisão inabalável de Tomás — que visa outros objectivos, atende outros apelos.

Teodora e os Cavaleiros de Roccasseca ficam abandonados à margem do caminho, olhos fitos no jovem frade dominicano que marcha com serenidade perfeita, iluminado de alto, em direcção ao seu verdadeiro destino, à sua luta fundamental — à sua glória eterna.

II

O MESTRE

Do bacharelado ao magistério

DISCÍPULO de Alberto Magno durante cerca de sete anos, em Paris e Colónia — logo no começo da vida do novo *Studium Generale* Tomás de Aquino exerce as funções de *cursor*, isto é, leitor e intérprete dos textos bíblicos (1). Torna-se, a breve prazo, uma espécie de assistente do Mestre — e é encarregado de comentar os famosos *Libri sententiarum* de Pedro Lombardo (2).

Alberto não tarda a compreender que deve aproveitar em mais larga medida os extraordinários méritos do

---

(1) O *cursor* faz a leitura da Bíblia e a sumária interpretação dos seus textos durante dois anos.

(2) Nesta obra, Lombardo é, sobretudo, um compilador eclético que sistematiza o vasto material teológico da era patrística. Os *Libri quattuor Sententiarum* constituem, relativamente ao tempo em que são escritos, útil instrumento de exposição e ensino. Isto explica o seu êxito persistente, que dura até os

seu colaborador. Forçado a permanecer em Colónia (pois deseja fazer triunfar na Alemanha a nova orientação aristotélica do ensino), decide mandar Tomás a Paris com o fim de ali se votar a igual objectivo. E logo inicia diligências junto do Mestre Geral da Ordem para que tenha execução o seu projecto.

João o Teutónico acha impossível atendê-lo. Talvez, em abstracto, seja razoável a ideia que sugere. Mas os regulamentos universitários não permitem a sua efectivação. Determinam que ninguém possa ser promovido ao magistério antes dos trinta e cinco anos. Ora Tomás tem apenas vinte e sete! À sua frente, entre os candidatos ao posto de bacharel no convento de Saint Jacques, há nomes ilustres. A escolha do jovem dominicano constituiria nítido acto de favoritismo. Embora muito contrariado, o Mestre

---

meados do século XVI (data em que se lhes prefere a *Summa Theologica* do Doutor Angélico) e os numerosos comentários e desenvolvimentos que inspira.

Acerca de Lombardo, no aspecto que nos interessa aqui, podem ler-se a obra de J. de Ghelinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle,* págs. 74 a 169, e o seu estudo no *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. XII, 2, págs. 1.941 a 2.019. Em especial, acerca do Livro das Sentenças como manual universitário, o excelente artigo de Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maitres en théologie dans l'Université de Paris?* (*Revue Thomiste,* tomo II, 1894, págs. 149 a 162).

Num paralelo entre o tratado de Lombardo e a *Summa Theologica* do Aquinense, não hesita em escrever Francisco Brentano: — «Comparadas com a ordem maravilhosa que torna aqui o conjunto da ciência teológica um organismo íntegro, as *Sentenças* de Lombardo são apenas um conglomerado grosseiro e arbitrário». (Capítulo sobre a história da ciência medieval na *Geschichte des Katholisch Kirche,* de João Adão Möhler, tomo II, pág. 554).

Geral aconselha a espera de alguns anos mais, até que Tomás atinja a idade necessária.

Alberto não desanima. É tenacíssimo e tem a plena consciência da gravidade das ameaças que se juntam no horizonte. Perigos de tal magnitude justificam providências anormais. Que importa desobedecer a um preceito restrito — se está em jogo a própria doutrina da Igreja?

Resolvido a queimar todos os cartuchos, a valer-se dos melhores apoios, procura interessar no caso um amigo altamente situado: Hugo de Saint-Cher, um dos doze Cardeais nomeados por Inocêncio IV em 28 de Maio de 1244, dominicano dos mais prestigiosos, que ensinou durante cinco anos em Paris, foi prior de Saint Jacques e Provincial de França e se tornou célebre pelos seus comentários, muito pessoais, às Sagradas Escrituras (1). Apenas toma conhecimento da morte de Frederico II, em 1250, o Papa designa-o para, como legado apostólico, acompanhar à Alemanha o novo Imperador Guilherme de Holanda e auxiliá-lo a travar relações com os seus súbditos. De 1251 a 1253 o Cardeal de Saint-Cher permanece em terras germânicas. Aí, numa passagem por Colónia, consegue Alberto falar-lhe e exorta-o a patrocinar a causa em que tanto se empenha.

Concorda vivamente Hugo de Saint-Cher com o ponto de vista do Doutor Universal. Durante a sua larga estada na *civitas philosophorum* (1230-1235), adquiriu noção clara e profunda dos problemas do ensino e da evo-

---

(1) Tem menos personalidade o seu comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo, simples *expositio textus* sem novidades salientes — ao contrário de outro comentário do tempo à mesma obra, o do dominicano Ricardo Fishacre, cheio de real interesse.

lução dos espíritos novos perante a revelação dos textos aristotélicos. Intervém, pois, com toda a sua autoridade, junto de João o Teutónico e parece decisiva tal intervenção — porque Tomás de Aquino não tarda a receber aviso do Mestre Geral para iniciar o seu curso em Paris, ao abrir da época escolar, que se verificará em Setembro desse ano, 1252.

O triunfo obtido por Alberto vem assim consagrar o génio precoce do Aquinense — oferecer-lhe as possibilidades de o expandir num meio adequado e numa posição de muito maior-influência.

Logo que o novo bacharel inaugura o seu curso na sala grande de Saint Jacques (1) principiam a acorrer ali inúmeros estudantes, seduzidos pela qualidade dos seus processos, pela clareza extrema da sua exposição, pelo rigor admirável com que sabe delimitar o campo da Teologia, fundada na Revelação divina — e o da Filosofia, apoiada na razão humana. Guilherme de Tocco insiste, em certa página famosa, no carácter de *novidade* que oferecem os seus métodos de ensino. «*Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi coepit esse judicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset noviter inspirare*» (2). De

---

(1) Ensina sob a direcção do Mestre Frei Elias Brunet de Bergerac, sucessor na cátedra de Alberto Magno, de 1248 a 1256. O outro Mestre dominicano é, nesta altura, Bonhomme de Bretanha.

(2) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XV.

facto, bacharel bíblico de 1252 a 1254 e bacharel sentenciário de 1254 a 1256, Tomás de Aquino, sobretudo neste segundo período, renova por completo a maneira de comentar a obra consagrada de Pedro Lombardo. Até ele, reproduz-se servilmente a prosa do *Magister Sententiarum* e juntam-se glosas insignificantes, mais ou menos idênticas. Pelo contrário, agora, as glosas adquirem a máxima importância, tomam o primeiro plano e, não só pela ordenação sistemática, mas também pelos argumentos desconhecidos que apresentam, trazem aos estudantes matéria preciosa de esclarecimento e de progresso. Como efectua o moço bacharel de Saint Jacques esta verdadeira revolução? Pela aliança da teologia católica e das fortes estruturas aristotélicas: ora aproveita os quadros fixados pelo Estagirita para neles integrar a substância do antigo saber teológico, de maneira a arrumá-lo e a clarificá-lo — ora faz que esses quadros se ampliem, se dilatem, até poderem conter os ensinamentos da Verdade Revelada. Basta percorrer o conjunto das lições de Tomás nesta época — reunidas no comentário célebre *In quattuor libros Sententiarum* — para se apreciar o impulso inovador que vem comunicar aos estudos do tempo. Tem razão Guilherme de Tocco: novos artigos, novos métodos, novas provas, novas razões, novos caminhos. E o propósito magnífico, oportunissimo, nessa época de insaciável curiosidade intelectual, de acolher, na cidadela teológica, as ciências humanas, sem as repelir como inimigas (o que pode parecer confissão de temor), sem as celebrar como infalíveis (o que será erro, imprudência ou renúncia) — antes no propósito de aceitá-las como aliadas úteis, embora sujeitas a uma decantação severa e escrupulosa.

A mocidade escolar agrupa-se em torno desse autêntico despertador e condutor de inteligências que, apenas

com pouco mais de vinte e sete anos, atinge tão alto nível de clarividência e de saber — desse que há-de ser designado um dia, mais de seis séculos decorridos, pelo Chefe da Cristandade, com o belo nome, tão verdadeiro hoje como em 1252, de *Studiorum Ducem*.

Tomás de Aquino trava então as primeiras lutas num campo em que sempre vencerá: o das ideias.

Em 1229 e 1230 são entregues aos Dominicanos duas cátedras na Faculdade de Teologia. Não tardam os Franciscanos a receber encargo semelhante, embora disponham duma cátedra apenas. Dentro de pouco, o ensino das Ordens religiosas é preferido ao dos professores seculares, ameaça eclipsá-lo por completo.

Quais os motivos desta preferência?

Em primeiro lugar, a categoria dos seus Mestres que, sujeitos a uma disciplina moral estrita, formados por muitos anos de estudo e meditação, libertos do ambiente corrupto, amolecedor e demasiado opulento em que os seculares se perdem, desfrutam de um prestígio íntegro, quer pelas virtudes adquiridas, quer pela intensa preparação intelectual. O aparecimento de homens do valor de Alberto Magno, de Tomás de Aquino, de Boaventura (para citar apenas três nomes dos maiores), ilustra com gloriosos exemplos esta superioridade manifesta.

Em segundo lugar, a Universidade de Paris não forma conjunto uno e organizado, mas funciona numa série de locais diversos e distantes. Os Pregadores, pelo contrário, concentram no vasto Convento de Saint Jacques as suas aulas e atraem também os estudantes pela sua atmosfera de comunidade ordenada e pela sua instalação mais perfeita, propícia aos trabalhos.

Acrescente-se a isto as tendências de vanguarda que animam o ensino dos religiosos — em contraste com a rotina monótona que os seculares persistem em manter (1) — e compreender-se-á a terrível concorrência feita aos segundos pelos primeiros (2).

«As nossas escolas estão desertas» — queixa-se Guilherme de Saint-Amour, cónego parisiense de feitio brigão e violento. Nicolau de Lisieux exprime-se de modo semelhante e recorda que «o dragão das ordens religiosas arrasta não só a terça parte da Cristandade mas uma inumerável multidão e, por assim dizer, o mundo inteiro» (3).

---

(1) Rogério Bacon (*Opera quaedam hactenus inedita,* págs. 428-429) acusa-os de abandonar os estudos pelos prazeres, pelas riquezas e pelas honrarias. E observa: — «Há quarenta anos que não compõem um tratado de teologia! Se querem saber alguma coisa são forçados a vir escutar os mestres regulares...». Acusações idênticas lhes faz Tomás de Cantimpré. (*Bonum Universale de apibus,* lib. II, cap. X).

(2) Em 1256, escreve Humberto de Romans acerca do prestígio dos Dominicanos nos meios universitários de Paris:

— «Doctorum nostrorum pluralitatem multitudinem scolarium et doctrinae gratiam emulantes» (H. Denifle e E. Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, pág. 310).

Por sua vez, afirma Cantimpré;

— «Magistris et aliis saecularibus clericis invidiae causa fuit, quod fratres (Praedicatores) Parisiis plures, et prope omnes litteratiores in scholis auditores habebant, et in regimine preeminebant». (*Op. cit.,* pág. 181).

(3) «Cauda sua (inimicum) non solum tertiam partem sed innumerables, et fere omnes... secum in terram trahere et deicere in errorem» (*Chart. Univ. Paris.,* I, pág. 495). Esta alusão à «terça parte» é uma imagem sugerida pelo texto famoso do Apocalipse, XII-4: — «Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eas in terram».

E as disputas entre uns e outros, começadas por apaixonadas trocas de diatribes, alastram depressa a outros campos.

Em Fevereiro de 1252 — pouco antes de Tomás de Aquino chegar a Paris, vindo de Colónia, — os Mestres seculares, depois duma reunião secreta, proibem os religiosos, por decreto, de ocuparem mais duma cátedra universitária. Os Pregadores negam a legitimidade de tal interdição, resolvem ignorá-la — e, meses decorridos, o jovem assistente de Alberto Magno inaugura o seu curso com o êxito que sublinhámos. Em 1253, nova determinação dos seculares estabelece que só poderão obter o grau de Mestres de Teologia os bacharéis ou licenciados que se comprometam a obedecer aos dirigentes da Universidade. Como os Dominicanos continuam insubmissos, os professores de Saint Jacques são considerados rebeldes; a Universidade expulsa-os, é defeso aos estudantes assistir às suas aulas. Dão-se então vários conflitos. Os próprios escolares impedem a leitura da sentença de expulsão pelos bedéis universitários, em Saint Jacques. Há agressões, nas ruas, aos Pregadores e os dois partidos chegam frequentemente a vias de facto. Roma preocupa-se com este estado de coisas. Em 1254 o irascível Guilherme de Saint-Amour vai defender junto da Cúria os seus pontos de vista (1).

Eloquente e persuasivo, dotado de excepcionais faculdades de intriga, Saint-Amour acusa os frades dominicanos e franciscanos de graves abusos, tanto no campo

---

(1) Mandonnet estuda com grande competência estes incidentes e os que se lhes seguiram em *La crise scolaire du début du XIII^e siècle et la fondation de l'école des Frères Prêcheurs* (*Revue de Histoire Ecclésiastique*, vol. XV (1914), págs. 34 a 49).

do ensino como no próprio ministério religioso — com o intuito de desviarem os fiéis do clero secular. O seu libelo surte efeito, impressiona vivamente a Cúria. Em breve alguns decretos pontifícios reforçam os poderes da Universidade e restringem os das Ordens mendicantes. Por fim, em 21 de Novembro, a Bula *Etsi animarum* confirma a desgraça destas e acentua a vitória de Saint-Amour e dos seculares. Inocêncio IV quer limitar o excessivo desenvolvimento das Ordens, que, no seu entender, prejudicam o equilíbrio geral das forças da Igreja.

Parece, portanto, estar perdida a causa dos Pregadores. Tomás de Aquino, imperturbável, enquanto se desenrola a batalha, prossegue nas suas lições, dia a dia mais frequentadas e admiradas. Uma confiança absoluta impede-o de se deixar vencer pelo desânimo. A verdade, a justiça acabarão por triunfar. E acima de tudo importa que a sementeira iniciada não seja interrompida.

Os factos confirmam providencialmente o seu optimismo. Falecido bruscamente Inocêncio IV a 7 de Dezembro, logo a 21 do mesmo mês sobe ao sólio pontifício Alexandre IV, sobrinho de Gregório IX, grande protector e animador da cruzada dominicana. Imediatamente, no dia seguinte ao da sua eleição, suspende, pela Bula *Nec insolitum*, a Bula *Etsi animarum*. Meses passados, em Abril de 1255, a Bula *Quasi lignum vitae* restitui aos religiosos os antigos privilégios. Vai mais longe Alexandre IV: intervém junto do chanceler da Universidade de Paris a favor da concessão da licenciatura a Tomás de Aquino, já teòricamente resolvida mas ainda não efectivada pela lição pública e solene do novo Mestre. Para uns, esta diligência papal tem por fim colocar todo o peso duma autoridade indiscutível na balança dos debates entre seculares e religiosos. Para outros, como Mandonnet, destina-se a

vencer antes os obstáculos provenientes da insuficiência de idade do bacharel dominicano. É preciso, como vimos, segundo a legislação universitária, ter atingido trinta e cinco anos e Tomás mal ultrapassa os trinta (1).

Por uma razão ou por outra, apesar da intervenção pontifícia que o chanceler da Universidade se dispõe a acatar, os obstáculos multiplicam-se. Guilherme de Saint-Amour não só persiste nos seus intentos mas escreve uma pormenorizada exposição contra as Ordens religiosas: *De periculis novissimorum temporum*. Aí as denuncia nada menos do que como autênticas precursoras do Anticristo. Aponta as suas pretensões desmedidas, considera-as terrível ameaça para a Igreja e para a sociedade. Um franciscano independente, Frei Gerardo de San Donnino, sem consultar os dirigentes da Ordem, esboça, à pressa, a resposta, intitulada *Liber introductorius in Evangelium aeternum* — que, por conter alguns perigosos equívocos, o Papa se vê forçado a condenar (2). Entretanto, o *De periculis novissimorum temporum* é divulgado e exaltado pelos amigos de Saint-Amour. As suas páginas veementes insinuam-se em todos os espíritos. O próprio Alexandre IV sente a necessidade de esclarecer duma vez a questão e encarrega quatro Cardeais de estudar o processo (3). Ao

---

(1) V. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur* (*Revue Thomiste,* tomo VII, n.º 27, pág. 360).

(2) Outras respostas emanadas da Ordem Franciscana são dignas de maior apreço: por exemplo, as questões disputadas *De perfectione evangelica* do próprio Boaventura e o tratado de Tomás de York *Manus quae contra Omnipotentem.*

(3) É oportuno salientar que Alexandre IV não ignora quais os responsáveis pela perturbação dos espíritos nas Escolas parisienses. Na sua carta de 17 de Junho de 1256, menciona Guilherme de Saint-Amour, Eudo de Douai, Nicolau de Bar-sur-

mesmo tempo, solicita dos Mestres Gerais, tanto Dominicano como Franciscano, que enviem representantes a Roma para defenderem a sua causa.

Humberto de Romans, que sucedeu a João o Teutónico, compreende ter chegado o ensejo da luta decisiva e dever usar as suas melhores armas. Convoca, portanto, Alberto Magno e Tomás de Aquino — os dois maiores Doutores da Ordem. E no Capítulo d'Anagni, diante da vasta assembleia, o Mestre Geral tem um gesto da mais expressiva teatralidade. Sai do seu lugar e vai depor nas mãos de Tomás o manuscrito temível de Guilherme de Saint-Amour. Investidura solene do paladino — a quem nesse momento se entregam os destinos da Ordem, com a missão honrosa, mas esmagadora, de responder ao desafio do adversário. Segundo parece, Humberto de Romans não faz mais do que seguir as instruções do Papa — decididamente inclinado em tudo ao Aquinense.

Tomás encara a situação com serenidade e coragem. No dia seguinte, depois de ler o tratado de Saint-Amour, declara que está cheio de acusações pérfidas mas construído sobre a areia e não sobre os princípios da fé e a autoridade dos Doutores da Igreja. E logo acrescenta: «Vou refutá-lo» — com a maior modéstia, como se fosse a coisa mais simples do mundo. O erro parece-lhe sempre tão frágil e desamparado que será extremamente fácil dar-lhe combate...

Alguns dias passam. O jovem Pregador apresenta a refutação. Chama-se *Contra impugnantes Dei cultum et*

-Aube e Cristiano de Beauvais «tanquam principales hujusmodi rebellionis et contumacie incentores». (*Chart. Univ. Paris.*, I, pág. 321).

religionem (1). Documento extraordinário pela clareza, pela sistematização, pelo vigor e pertinência das respostas, pela força lógica da sua unidade. Todas as dúvidas aparecem esclarecidas, todas as insinuações desfeitas, todas as calúnias desmascaradas. Do conjunto resulta a defesa motivada da nova orientação imposta pelo terceiro e quarto Concílios de Latrão e pelos Pontífices Inocêncio III, Honório III e Gregório IX — que liberta os religiosos da vida isolada e contemplativa, exclusivamente monástica, e os chama a uma acção militante no ensino teológico e filosófico. Há quase meio século que as Ordens se desenvolvem neste sentido sob o impulso e a protecção da Santa Sé. A revolta dos seculares atinge, pois, para além dos Pregadores e dos Menores, as próprias directrizes romanas. Tomás faz-se, ao mesmo tempo, advogado de todos os alvejados pela diatribe furibunda de Saint-Amour. Proclama a excelência da cruzada em marcha, assinala os benefícios já obtidos e, dentro do melhor realismo, define como papel supremo das Ordens religiosas o combate pelo triunfo geral da verdade católica, mesmo que provisòriamente isso as obrigue a abandonar um pouco o seu horário austero de penitências, de jejuns e de práticas ascéticas.

O efeito da leitura do *Contra impugnantes* é prodigioso. Alexandre IV manda queimar pùblicamente, em Roma primeiro, depois ante os Mestres e escolares de Paris, o libelo de Guilherme de Saint-Amour. O Rei de

---

(1) O *Contra impugnantes*, escrito em 1256, é ditado por Tomás a um grupo de calígrafos, o que permite obter alguns exemplares e divulgá-lo na Cúria Romana. A edição completa só se conclui no ano seguinte. Por isso a obra aparece no catálogo de Mandonnet com a data de 1257.

França Luís IX expulsa mais tarde dos seus Estados o odiento cónego de Beauvais — em completa derrota.

Tomás de Aquino regressa plenamente vencedor a França. O Papa intervém de novo para que logo seja investido nas funções de Mestre de Teologia — pública homenagem aos seus méritos (1). A Universidade resiste o mais que pode. Em Fevereiro de 1256, o bacharel dominicano recebe de Heimerico de Veire, chanceler da igreja de Notre-Dame, a *licentia docendi*, que lhe permite dar a lição inaugural (*principium*) — mas só é acolhido solenemente no Colégio dos Professores e obtém o grau de Mestre em 15 de Agosto de 1257, depois de novas insistências de Roma feitas por intermédio do Arcebispo de Paris. Quem o acolhe é Cristiano de Verdun, em presença do delegado do Arcebispo, Reinaldo Mignon. Deve ter então trinta e dois anos. Encurtou-se, pois, de três a idade que os regulamentos universitários impunham.

Conta-nos Guilherme de Tocco, num trecho de saborosa espiritualidade, a visão de Tomás quando lhe ordenam que se prepare para a sua recepção de Mestre de Teologia. Confuso, receoso, por se achar demasiado

---

(1) Repare-se que deste primeiro período de ensino parisiense (1252-1256) datam alguns trabalhos extremamente notáveis de Tomás de Aquino: os opúsculos *De ente et essentia* ou *De quidditate entium*, lapidar metafísica do ser, e *De principiis naturae;* e o já citado comentário aos quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo.

Sobre o *De ente et essentia* — de que há uma boa tradução e um bom comentário de Emílio Bruneteau, editado em Paris em 1914 — existe um valioso trabalho de Monsenhor Grabmann: *Die Schrift «De ente et essentia» und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin*, em *Beiträge zur Philosophia und Paedagogia perennis*, publicado em Friburgo (1919), pág. 97 a 116.

jovem e ainda muito ignorante, o frade recolhe-se em fervorosa prece, suplica a Deus que lhe conceda os dons necessários ao exercício da nova função.

— «Senhor» — diz, a repetir o Salmista — «salvai-me, porque as verdades desaparecem dentre os filhos dos homens!» Depois de rezar por bastante tempo, adormece. Em sonhos, vê aparecer um mensageiro celeste, alto e idoso, com vestes de dominicano (1), que lhe pergunta: — «Frei Tomás, porquê tantas preces e tantas lágrimas?» — «Porque me obrigam a receber o grau de Mestre e falta-me, para isso, a ciência indispensável. Nem sequer sei qual a tese que devo desenvolver no dia da recepção». «Serás satisfeito» — responde o mensageiro. — «Recebe o fardo do doutoramento, pois Deus está contigo». Na tese inaugural, desenvolve apenas estas palavras do Salmo: — «*Da sua alta morada, inunda as montanhas: a terra inteira alimenta-se do fruto das tuas obras*» (2).

Eis o que faz o Aquinense — seja ou não verídico o episódio da visão. O seu primeiro discurso de Mestre, glosa admirável do versículo bíblico: *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra* (3), é um trabalho cheio de elevação e beleza, dividido em quatro partes. Na primeira, exalta a sublimidade da doutrina cristã — sublimidade de origem, visto provir do próprio Deus; sublimidade quanto à transcendência do

---

(1) Segundo corre em Paris nesse tempo, o mensageiro seria o próprio fundador da Ordem dos Pregadores, S. Domingos. (Depoimento de Frei Pedro de Capotto, O. P., no Processo Napolitano de Canonização — *Fontes vitae S. Thomae*, págs. 398-399).

(2) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis, cap.* XVII.

(3) *Salmos*, 103, 13.

seu objecto e quanto ao fim que visa; na segunda, põe em relevo a alta dignidade dos Doutores encarregados de expô-la e divulgá-la; na terceira, ocupa-se das qualidades que devem possuir os discípulos; na quarta, explica a forma como a sabedoria se comunica duns a outros e se expande pelo universo. «*De supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur; quorum ministério lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur...*» (1).

Assim traça antecipadamente a síntese do que será a sua obra: inspirado pela Sabedoria Divina, da sua cátedra uma luz nova irá descer sobre quem o escute. E como, na alegoria do Salmista, a terra inteira se alimenta da água que desce dos montes — também os espíritos sôfregos vão receber, por seu intermédio, a mais bela e fertilizadora doutrina.

---

(1) *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, Ed. de Mandonnet, Paris, 1927, tomo IV, págs. 491 a 496 — V. também as *Vitae Fratrum*. cap. 24, § 8.

O ensino em Paris e em Itália

O NOVO Mestre forma a ideia mais alta das funções a que o ergueram. Em muitos passos das suas obras se encontram eloquentes conceitos a este propósito. Por exemplo, nas *Quaestiones Quodlibetales* (*Quodl.*, I, 14), ao comparar o valor dos pastores de almas e dos professores de teologia, coloca os segundos acima dos primeiros — iguala-os a arquitectos que traçam os planos de conjunto quando os outros se ocupam apenas da edificação parcial. No tratado *De Veritate* ocupa-se, ao tratar a undécima *quaestione disputata*, sob o título *De magistro*, da acção do Mestre no desenvolvimento da vida intelectual dos discípulos. É frequente ouvi-lo confessar a absorção em que o traz o ofício de ensinar. Assim o manifesta no *De regimine Judaeorum*, em carta dirigida à Duquesa de Brabante (1). E no tratado

---

(1) *De regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae* (em *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*, tomo I, pág. 488).

De sortibus declara expressamente só ter podido prestar certas informações pedidas graças a um período de férias.

Profundamente votado à sua missão, por isso mesmo exerce domínio singular sobre os que o ouvem. A principiar em Aníbal de Anibaldis — futuro Cardeal, a quem dedica parte da *Catena aurea* — que trabalha a seu lado como bacharel sentenciário, numa identificação fiel e completa com o Mestre.

Pedro Calo regista a afluência, dia a dia mais sensível, de estudantes às aulas de Tomás de Aquino — e assevera que à luz do seu ensino florescem numerosos mestres, tanto religiosos como seculares. Será pouco, de facto, dizer que o Santo Doutor ensina a aprender; é mais justo reconhecer que *ensina a ensinar*. E ensina, ao mesmo tempo, a ciência—e a virtude. Dedica-se pessoalmente aos seus alunos, dispensa-lhes nobres testemunhos de inexcedível camaradagem. Bem o proclamam e confirmam tantos discípulos, próximos ou remotos: Ptolomeu de Luca, Bernardo de Clermont, Bernardo de Trília, Ramberto de Primadizzi, João de Sterngassen, Alberto de Brescia (1), Tomás de Sutton, João de Nápoles, Bernardo Lombardo, Pedro de Alvernia, Gil de Roma, Tiago Capocci. Acima de todos, Reinaldo de Piperno, que é, para Tomás, o «*socius carissimus*» e tem no seu afecto, com João de Cajatia, Pedro de Andria, Ligier de Besançon e poucos mais, lugar excepcional (2). A amizade de espírito e de coração nunca deixa

---

(1) Pela fidelidade ao Mestre, Alberto de Brescia será chamado «*specialis imitator doctrinae Fratris Thomae*».

(2) Os dois últimos são os seus mais directos e próximos colaboradores, encarregados de fazer os resumos das lições e de coligir textos e notas, até 1259 — data em que os substitui junto do Aquinense o admirável Reinaldo de Piperno.

de ser cultivada por ele com extraordinário fervor. Daí o respeito enternecido com que fica para sempre gravado na memória grata dos seus familiares (1).

Digamos agora, muito de relance, qual o método seguido no ensino do tempo — método a que se conforma Tomás de Aquino, embora lhe comunique a sua marca própria, de criador e renovador.

O Mestre de Teologia, nas suas lições, explica determinados manuais, então adoptados — como, por exemplo, ainda na fase do bacharelado, as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Assim, no seu terceiro ano de ensino parisiense, Tomás escreve o longo comentário *In IV libros Sententiarum*. Depois, quando lhe é concedido o grau de Mestre, compete-lhe glosar as Sagradas Escrituras. Dos trabalhos deste género deixados pelo Aquinense sobressaem, ainda no período a que nos estamos a referir (e tanto quanto a incerteza das datas permite fixá-lo), as exposições sobre Mateus e Isaías (2).

Ao lado da *Lectio*, há a *Quaestio*. Nesta, o professor organiza discussões em que põe à prova os recursos dos alunos. As mais importantes são as *Disputationes ordi-*

---

(1) O prestígio do Doutor Angélico entre os contemporâneos, expresso nomeadamente nos títulos que por eles lhe foram conferidos, é objecto de um curioso estudo de Mandonnet, *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin* (*Revue Thomiste*, tomo XVII (1909), pág. 597 e seg.).

(2) V. Mandonnet: *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin* (*Revue Thomiste*, tomo XI, n.º 50, pág. 116 e seg.).

nariae, que examinam e aprofundam temas de grande alcance através duma série de questões organizadas em conjunto lógico. Às vezes, o desenvolvimento desses temas alarga-se por sucessivos anos.

Cada *Disputatio* — que dá pretexto a solene assembleia — leva dois dias: no primeiro, o bacharel, sob a presidência do Mestre, responde aos *argumenta* e às *objectiones* que lhe forem propostos; no segundo, o Mestre intervém, ordena as dificuldades, opõe-lhes clara e sóbria refutação, colhida na razão e na autoridade dos maiores tratadistas. Depois dessa parte combativa, ensaia a parte construtiva da solução do problema. A isto se chama *determinatio magistralis* — espécie de tese depois defendida pelo próprio autor contra todos os ataques. Por fim, o relato das *Disputationes ordinariae* é textualmente redigido nas colecções que têm o nome de *Quaestiones disputatae*. Algumas delas, que Tomás de Aquino dirige, ficam célebres, como — ainda dentro do primeiro ensino parisiense (1256-1259) — as que se reunem no tratado *De Veritate* (1).

Duas vezes por ano — antes do Natal, durante o Advento; antes da Páscoa, durante a Quaresma — efec-

---

(1) Acentua M. J. Scheeben que o Doutor Angélico desenvolve nas *Quaestiones disputatae* com maior liberdade do que em qualquer outro texto as suas análises e demonstrações. E conclui que servem, por isso, de chave ao conjunto da sua obra, visto revelarem melhor a sua maneira de ver e de se exprimir. (*Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Friburgo, tomo I, pág. 433). — No mesmo sentido se pronuncia A. Portmann, em *Die Systematik in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin*.

tuam-se outras discussões que incidem sobre qualquer espécie de assuntos: as *Disputationes de quodlibet* ou *quodlibetales*. São, aqui, mais livre a marcha dos espíritos e menos profundo o estudo das matérias. Nos *Quodlibeta* encontra-se a redacção destes curiosos debates, muitas vezes altamente fecundos (1). Também neles a supremacia de Tomás se manifesta depressa. Ninguém conduz com mais disciplina e largueza os verdadeiros torneios mentais a que servem de estímulo tais exercícios.

Em 1259, Tomás de Aquino comparece no Capítulo Geral da sua Ordem, em Valenciennes, entre figuras das mais prestigiosas: Alberto Magno, o Mestre de Colónia; Pedro de Tarantásia, que ensinou ao seu lado em Paris e há-de ser um dia Papa, sob o nome de Inocêncio V; Bonhomme de Bretanha e Florêncio de Hesdin, outros antigos professores de Saint Jacques. Com estes cinco nomes se forma uma comissão para redigir a *Ratio studiorum* que orientará os Colégios dos Pregadores. Assim se procura dar novas bases às constituições reguladoras dos estudos da Ordem — e estender a sua acção à Península Hispânica, donde os árabes são gradualmente expulsos pelos Monarcas portugueses e espanhóis. É indispensável que, nesses territórios restituídos aos cristãos, um exército de missionários acorra a espalhar a palavra divina. A pedido do ilustre dominicano espanhol Raimundo de Peñafort (2),

---

(1) Ver o substancioso estudo do Padre Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*.

(2) O nome de Raimundo de Peñafort, mais tarde canonizado, ilustra-se pela redacção das célebres *Decretales* de Gre-

superiormente apoiado pelo Papa Alexandre IV, Tomás de Aquino empreende o trabalho que ficará entre as suas obras-primas e será uma espécie de preparação à *Summa Theologica;* a *Summa contra Gentiles,* destinada exactamente aos Pregadores que irão evangelizar mouros e judeus. A *Summa contra Gentiles* — também por vezes chamada *Summa Philosophica* (1) — é um dos grandes tratados do Doutor Angélico, um daqueles em que melhor dá a medida do seu poder de sistematização construtiva. Mais do que na própria *Summa Theologica,* aprofunda as bases racionais do ensino, assinala as harmonias existentes entre a razão e a fé, a natureza e a sobrenatureza. Uma vez estabelecidos os princípios metafísicos fundamentais, deles deduz todas as demonstrações progressivas e a eles regressa, constantemente, como aos grandes pontos de partida que são também os grandes pontos de apoio do sistema coerente que edifica. Tomás de Aquino não se esquece de que se dirige aos herdeiros

---

gório IX, pela *Summa Raymundiana* e pela *Summa juris,* em sete partes, texto oficial nas aulas de direito eclesiástico. (Balme e Paban: *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundy de Pennaforti vitam et scripta — Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica,* vol. IV, pág. 23 e seg.).

(1) O título completo é *Summa Philosophica seu Liber de veritate fidei christianae contra errores infidelium.* Ocupa os volumes XIII a XV da Edição leonina — *S. Thomae Aquinatis opera omnia jussu edita Leonis XIII,* — aparecidos em 1918. Os dois editores, os dominicanos Suermondt e Makay, apresentam-na e prefaciam-na com raro cuidado. Em anexo, traz o magnífico *Commentarius in libros quattuor contra Gentiles S. Thomae Aquinatis* de Francisco Silvestre de Ferrara, que foi Geral da Ordem dos Pregadores no século XVI.

duma civilização adiantada, aos possuidores duma filosofia opulenta, embora cheia de erros e lacunas. Prefere, portanto, atacá-los com as armas da razão — as mais eficazes para os persuadir e abalar. Baseado em fundamentos aristotélicos e, aqui e além, nas interpretações neo-platónicas, diverge, todavia, com esclarecido equilíbrio, quer dos maiores doutores árabes, como Averroes e Avicena, quer de certos exageros de Santo Agostinho. Define a Filosofia como ciência das causas. A suprema causa é Deus — sem o qual nada existe e nada será, pois, compreensível. A Filosofia é, em última análise, a ciência de Deus: considera-O, antes de mais nada, em Si Próprio, depois na Sua actividade de Criador, por fim na atracção que sobre o mundo exerce. A infinita misericórdia divina revela ao homem as verdades de que necessita para a sua orientação no Universo. À luz desse conhecimento, misterioso mas fulgurante, é que se podem estudar as relações entre o mundo criado e a sua origem. No livro IV da *Summa contra Gentiles,* sobe-se ao estudo da natureza íntima de Deus (isto é: da Santíssima Trindade), da sua actividade supra-racional na Incarnação, do fim sobrenatural do homem, chamado ao ressurgimento eterno.

Por este rápido conspecto se avaliará o alcance de tão larga obra, que Tomás de Aquino desenvolve e leva a termo com plena segurança e claridade intelectual.

Durante uma fecunda década — 1259-1268 — o Mestre, já célebre, exerce a sua maravilhosa actividade nos centros italianos de Cultura. De 1259 a 1261, é um dos professores do *Studium Curiae,* adstrito à Corte pontifícia como teólogo-consultor do Papa. Alexandre IV reside então em Anagni, no crepúsculo da vida, e aí o acompa-

nha Tomás de Aquino, a quem o Santo Padre consagra afecto e admiração excepcionais. Encontra nesse período Reinaldo de Piperno, amigo e discípulo fiel que não o abandonará mais e lhe prestará, até o fim, colaboração preciosa.

De 1261 a 1265, deparamos Tomás de Aquino em Orvieto, para onde Urbano IV, o novo Papa, muda a sua Corte. Aí se relaciona com outro admirável colaborador, o filólogo Guilherme de Moerbeke, grande helenista, a quem solicita novas traduções das obras de Aristóteles directamente da língua grega (1). Sobre elas funda o Doutor Angélico os seus exaustivos comentários aos livros-mestres do Estagirita. Supõe-se que o sucessor de Urbano IV, Clemente IV, a fim de mostrar o alto apreço que vota a Tomás de Aquino, insiste com ele, ainda uma vez, para que aceite o arcebispado de Nápoles. Insistência vã, aliás, porque o Doutor dominicano quer permanecer estritamente ligado à sua missão professoral, sem dignidades nem honras. Em 1265, chamado a Roma para dirigir os estudos da Ordem na Província (assim o resolve, em 8 de Setembro desse ano, o Capítulo Provincial de Anagni), instala-se no Convento de Santa Sabina, sempre consagrado às suas tarefas predilectas. Em 1267, assiste ao Capítulo Geral em Bolonha e à translação do corpo de S. Domingos para a capela onde desde então ficará. Mas Clemente IV chama-o outra vez à Corte, cuja sede é, agora, em Viterbo — onde Tomás reside do Outono de 1267 a Novembro de 1268.

---

(1) V. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele,* em *Miscellanea Historiae Pontificiae,* vol XI, colect n.º 20, Roma, 1946.

Estes dez anos passados em Itália decorrem serenos. Dividido entre as suas aulas e os seus escritos, o Doutor Angélico entrega-se a metódico e vasto labor. Datam dessa época, segundo parece (apesar das minuciosas indagações de Mandonnet, a cronologia das obras de Tomás de Aquino ainda conserva larga margem de flutuação e incerteza) (1): no campo das *Quaestiones disputatae,* os tratados *De Potentia* (1259-1263), *De natura beatitudinis* (1266), *De unione Verbi incarnati* (Set.-Nov. 1268); no campo da Apologética, além da *Summa Contra Gen-*

---

(1) Dum modo geral, indicamos as datas dos escritos do Aquinense de acordo com as conclusões de Mandonnet, em diversos trabalhos especialmente dedicados ao assunto: *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (Friburgo, 1910), *Premiers travaux de polémique thomiste* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques,* VII, 1913, 46 a 69, 245 a 262), *Chronologie des questions disputées de Saint Thomas* (*Revue Thomiste,* nova série, I (1918), págs. 266-287 e 340-371), *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas* (*Revue des sciences philosophiques e théologiques,* 9 (1920), págs. 142-152), *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin* (Separata da *Revue Thomiste,* Saint-Maximin, 1929). Algumas vezes, porém, atendemos ao ponto de vista de Grabmann, quer em *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin auf Grund der ältesten Kataloge und der handschriftlichen Ueberlieferung festgestellt* (nos *Beiträge zur geschichte der Philosophie des Miteralters,* tomo XXII, 1920, fac. 1 e 2) e em *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung* (Münster, 1931). Consideramos, também, as opiniões do P.e Castagnoli, em *Regesta tomistica. Saggio di Cronologia della vita e scritti di San Tommaso* (publicado na revista de Placência *Divus Thomas,* vols. 30, 31 e 32), e as de outros autores categorizados, como Uccelli, Denifle, Berthier, Destrez, Glorieux, Michelitsch, Suermondt, Walz, Pelster, Synave, Labergerie, Werner, etc.

tiles, de que falámos (composta entre 1259 e 1260), *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* (1261-1263) e *Contra errores Graecorum* (1263); no campo da Exegética, a *Catena Aurea super quattuor Evangelia (1261-1267)* (1); no campo dos comentários a Aristóteles: *In VIII libros Physicorum* (1265), *In X libros Ethicorum* (1206), *In III libros de Anima* (1266), *In librum de Sensu et Sensato* (1266), *In librum de Memoria et Reminiscentia* (1266), *in IV primos libros Politicorum* (1268), *in Posteriores analyticorum* (1268?); enfim, no campo da Filosofia jurídica, social e política, o conhecidíssimo *De Regno* (1265-1266). E não se esqueça, no campo da Liturgia, o maravilhoso *Officium de Festo Corporis Christi*, composto em 1264 para obedecer à solicitação do Papa Urbano IV (2).

Mencione-se em lugar especial, com a saliência devida, a primeira parte da *Summa Theologica* (3), que se supõe ter sido projectada e iniciada a partir de 1266 e executada

---

(1) *Cadeia de oiro* — explicação dos quatro Evangelhos em forma de cadeia, constituída por trechos dos Evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João.

(2) «*...quo devotius in Ecclesia Dei non dicitur nec cantatur*» — resume João de Colonna, O. P. (Em *De viris illustribus*, ed. de B. de Rossi, O. P., *Dissertatiqnes criticae in S. Thomam Aquinatam*, dissert. 2, cap. I, n.º 2 — tomo I da edição leonina das *Opera omnia* de São Tomás, Roma 1882, pág. LXXVII b). — Ver, a este respeito: *Étude sur Saint Thomas et l'Office du Très-Saint Sacrement*, do P.e Jacinto Comier, O. P., Toulouse, 1891.

(3) O título primitivo deve ter sido *Summa Theologiae* ou *Summa de Theologia*, como se lê nos antigos manuscritos e nas

até 1268. As outras partes, escreve-as Tomás de Aquino entre 1268 e 1273 (1). Como se sabe, a *Summa* fica por acabar; ao fiel Reinaldo de Piperno se deve o suplemento que a completa.

A intenção que preside a esta obra gigantesca — feita de acordo com a tendência dominante do tempo, e porque

---

edições iniciais. Mais tarde, porém, generalizou-se o título de *Summa Theologica,* adoptado pela quase totalidade dos autores.

— A consultar sobre o assunto: Mandonnet, *Les écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin;* Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin;* o substancioso estudo de P. A. Waltz, *De genuino titulo «Summae Theologiae»* (Em *Angelicum,* tomo XVIII (1914), págs. 146-148); Santiago Ramirez (*op. cit.,* págs. 192-193).

(1) É a opinião de Grabmann na *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (*La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, introduction historique et pratique,* trad. de Ed. Vansteenberghe, ed. de 1925, págs. 28 a 31), que nos parece a melhor fundamentada em relação ao problema da *Summa* — pois toma sempre em consideração as informações dos contemporâneos, sobretudo de Ptolomeu de Luca (*História Ecclesiastica Nova,* lib. XXII, cap. XXXIX e lib. XXIII, cap. XI) e de Guilherme de Tocco(*Vita S. Thomae Aquinatis,* caps. XXXIV e XLIII). Mandonnet estabelece assim a cronologia das diversas partes do notável tratado teológico: I.ª (1267-1268); I.ª-II.ªe (1269-1270); II.ª-II.ªe (1271-1272); III.ª (1272-1273).

Há quem indique 1265 como data inicial e sugira outras pequenas variantes, como: Carlos Jourdain (*La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* tomo I, pág. 122); Mausbach (Artigo *Thomas von Aquin,* no *Kirchen-Lexicon,* tomo XI, col. 1635); P. Conway (*Saint Thomas Aquinas,* pág. 64, n.º 73); Maurício de Wulf (*Histoire de la Philosophie Medièvale,* 2.ª ed., pág. 328); M. Baumgartner (*Grundiss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scolastischen Zeit,* pág. 484).

ao Aquinense já não satisfaz o simples comentário dos quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo, cuja estrutura é confusa e mal ordenada — é a de fornecer aos estudantes de Teologia, *sacrae doctrinae novitios*, um vasto manual, o mais elucidativo possível. Assim o diz o próprio autor, no prólogo: «*propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*». E a seguir observa que nos trabalhos até então existentes os estudantes encontram sérios embaraços, tanto pela inútil multiplicação das questões, dos artigos e das provas como pela falta duma ordem rigorosa, que deixa caminho livre aos acasos dos comentários e dos debates. Daí, uma insistência nos mesmos pontos, aos quais se volta sem os esgotar, com o que os espíritos se sentem fatigados e confusos (1). É necessário construir uma síntese organizada, sistematizada, o mais clara possível. Eis o objectivo da *Summa*. Objectivo, aliás, não só atingido, mas amplamente ultrapassado (2).

---

(1) Segundo sugere, com acerto, Scheeben (*Handbuch der Katholischen Dogmatik*, tomo I, pág. 430), é em certos comentários prolixos e demasiado longos às Sentenças de Lombardo, e sobretudo na volumosa e indigesta *Summa Theologica* de Alexandre de Hales que o Doutor Angélico pensa, ao fazer estas alusões. Concorda inteiramente com tal maneira de ver Parthenius Minges, num trabalho publicado em *Franziskanische Studien* (tomo III, 1916, pág. 75), sob o título de *Abhängigkeitsverhältniss zwischen der Summa Alexanders von Hales und dem hl. Thomas von Aquin*.

(2) «Quis o Mestre compor esta *Summa* para os principiantes e os teólogos novatos; e ela corresponde perfeitamente a tal fim. Sobre o seu conjunto espalha-se maravilhosa clari-

Com efeito, através das suas quatro partes (I.ª; I.ª-II.ae; II.ª-II.ae; III.ª), dos seus trinta e oito tratados, das suas seiscentas e trinta e uma questões, dos seus três mil artigos, das suas dez mil objecções — a *Summa* conserva sempre majestoso porte arquitectónico. Imensa variedade — unidade profunda. É vulgar o paralelo com as grandes catedrais góticas, nas quais também se aliam o mesmo prodigioso equilíbrio e o mesmo impulso ascensional (1).

---

dade, o plano transparece através de toda a obra, a linguagem é de uma simplicidade e de um rigor científico que ninguém jamais suplantou» — eis, entre mil, um juízo lapidar de Frei Diekamp (*Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas,* tomo I, pág. 78), que diz, no mínimo de palavras, tudo quanto deve ser dito.

(1) Faz notar Monsenhor Grabmann, a propósito desta comparação insistente das *Summas* da Escolástica com as catedrais góticas, o surpreendente paralelismo da Teologia e da Arquitectura nos séculos XI a XIV. A Idade de Oiro da arte românica — observa — coincide com a undécima e duocécima centúrias e busca perpetuar as formas da antiguidade cristã nos templos e abadias. Durante essa época, a Teologia mantém-se dentro de idênticas finalidades. O período de transição do românico para o gótico estende-se de 1200 a 1230 — exactamente quando se marca a transição da Teologia patrística do século XII para o método rigoroso, científico e progressivo da Escolástica. E ambos, Teologia e estilo ogival, alcançam o máximo grau de perfeição desde o ano de 1230 aos primeiros lustros do século XIV. Quase na mesma data em que se inicia a construção da Catedral de Colónia principia São Tomás a sua incomparável *Summa*. E são as Ordens mendicantes que promovem com maior entusiasmo estas duas manifestações supremas da Cultura medieva. Os artistas admiráveis que trabalham a pedra das catedrais, inimigos de ornatos supérfluos e senhores de poderosa força de vontade — surgem como dignos émulos dos Escolásticos, edifi-

Todos os pormenores tão certos, tão perfeitos que podem viver por si, visto não terem perdido a sua autonomia no panorama de conjunto. Mas, apesar disto, todos integrados num mesmo desígnio, ao serviço duma finalidade única. As homenagens que inúmeros autores prestam ao edificador desse monumento imperecível ficam muito aquém do que merece. Não admira: a *Summa* transcende, na sua grandeza e na sua beleza, quaisquer outros escritos dos homens de quaisquer tempos.

O objecto fundamental da obra é Deus, o conhecimento de Deus não apenas em si mesmo, mas também como princípio e fim de todos os seres, especialmente do homem. Daqui resultam as várias divisões e subdivisões da *Summa*. A *Prima Pars* estuda Deus em si e como causa eficiente. A *Secunda Pars* ocupa-se de Deus como fim último da actividade humana e comporta a *Prima-Secundae*, sobre a actividade humana em geral e a *Secunda-Secundae*, sobre a actividade humana em particular. A *Tertia Pars* mostra-nos Deus Salvador e Redentor. Assim se fecha o círculo e, tendo descido de Deus-princípio ao homem, sobe-se novamente do homem a Deus-fim (1).

---

cadores dos amplos tratados teológicos. E assim como os vitrais embelezam e animam as paredes nuas das basílicas — também a unção religiosa vivifica e adoça os ordenados silogismos da Escola... (Martim Grabmann: *Die Geschichte der Katholischen Theologie,* Friburgo-em-Brisgau; 1933, pág. 71, nota).

(1) Eis um breve esquema discriminativo:

Primeira Parte: A — De Deus em si mesmo: *a)* do Ser de Deus (Questões II a XIII); *b)* da Sua actividade interna (Questões XIV a XXVI); *c)* da Sua fecundidade eterna na Santa Trindade (Questões XXVII a XLIII). B — De Deus como causa das

Analisa com maior ciência Tomás de Aquino, em outros trabalhos, determinados problemas? A *Summa*, porém, oferece-nos a visão total do nosso destino, sujeito a leis que o ultrapassam e a tender para o epílogo da vida eterna. É, por isso, o primeiro dos tratados teológicos existentes. Nunca foi excedido. Dificilmente poderá ser

---

criaturas: *a)* relação geral de causalidade para com elas (Questões XLIV a XLIX); *b)* relação especial segundo as categorias supremas dos seres criados e constituição peculiar e origem de cada uma: 1.º dos anjos (Questões L a LXIV); 2.º do mundo corpóreo (Questões LXV a LXXIV); 3.º do homem, sua natureza e prerrogativas originárias (Questões LXXV a CII). C — Do governo das criaturas e participação delas no curso da natureza (Questões CIII a CXIX).

Segunda Parte: Do movimento da criatura racional para Deus.

A — a *Prima-Secundae* trata, de um modo geral: *a)* do fim desse movimento, ou da bem-aventurança (Questões I a VI); *b)* da actividade humana considerada em si mesma e dos seus elementos e requisitos naturais (Questões VII a XLVIII); *c)* da disposição interna da alma por meio dos hábitos, sua aproximação ao fim pela virtude ou seu afastamento do fim pelo vício (Questões XLIX a LXXXIX); *d)* do influxo de Deus nesse movimento, quer ao regulá-lo pela Lei, quer ao sustentá-lo pela Graça (Questões XC a CXIV);

B — a *Secunda-Secundae* trata da mesma doutrina em particular: *a)* em atenção à natureza das diferentes virtudes — as teologais (Questões I a XLVIII)—e as cardeais (Questões XLVIII a CLXX); *b)* em atenção às diversas classes de pessoas — as favorecidas com graças extraordinárias, as consagradas à vida activa e à contemplativa e as que têm a seu cargo o desempenho de várias dignidades e ofícios (Questões CLXXI a CLXXXIX).

Terceira Parte: A — Do Cristo: da Sua Pessoa (Questões I a XXVI); da Sua Vida e da Sua Obra (Questões XXVII a LIX). B — Dos Sacramentos de Cristo, em cuja exposição o Doutor Angélico chega apenas ao da Penitência (Questões LX a XC).

excedido. Atestam-no sete séculos — ao fim dos quais permanece tão íntegro, tão belo, tão inimitável como na hora em que o seu autor o escreveu.

Na época do Concílio de Trento, um Dominicano eloquente, Jerónimo Vielmus, ao analisar as obras do Mestre, detém-se especialmente na *Summa,* que louva com o máximo calor — pela altura e concisão do estilo; pela ordenação rigorosa e surpreendente; pelo método insuperável (1). Séculos mais tarde, o Professor vienense Carlos Werner, historiador magistral da Filosofia, chama-lhe «o produto mais grandioso da ciência medieval»; e acrescenta: — «essa obra manifesta tudo quanto Deus revelou à Igreja que escolheu, e também tudo quanto, fora dela, deu a conhecer ao mundo pagão... Depois da aparição da *Summa,* nenhuma outra obra formou conjunto tão harmonioso e tão completo...» (2). E o eminente Cardeal Zeferino González encontra, para definir a obra máxima do Doutor Angélico, uma bela síntese: — «la encarnación del pensamiento de Dios en la obra del hombre» (3).

Três vozes colhidas a esmo num imenso coro que não cessa de ouvir-se aos quatro cantos da Terra. Mas ninguém resumiu em mais breve legenda esse coro universal do que o jesuíta Pedro Labe, no seu juízo sucinto e definitivo: — «*Neque aliud superest, nisi lumen gloriae post Summam Thomae*».

---

(1) *De D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis,* editado em Viena, em 1763, pág. 144 e seg.

(2) *System der christlichen Ethik,* Ratisbona, 1850, tomo I, pág. 47 e seg.

(3) *Panegírico de Santo Tomás,* em *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales,* Madrid, 1875, tomo II, pág. 324.

Batalhas e vitórias

A VIDA e os trabalhos de Tomás de Aquino durante os dez anos que passa em Itália, junto da Cúria Romana, decorrem, pois, dentro da maior serenidade. Enquanto o Mestre dominicano prossegue, na península mediterrânica, a sua sementeira de luz, novos conflitos e novas tempestades se acastelam no agitado meio escolar de Paris. A empresa de depuração e integração do aristotelismo, tentada desde 1231 por Gregório IX e servida com tanto fervor e tanta competência por Alberto Magno, não só parece marcar passo, mas até, em determinados sectores, visìvelmente recua. Por volta de 1250, o movimento dos averroístas (isto é: dos que preconizam a obediência cega a Aristóteles tal como o interpreta o famoso Doutor árabe de Córdova) surge na *civitas philosophorum*. E, poucos anos mais tarde, a 9 de Março de 1255, o regulamento da Faculdade das Artes ordena o ensino oficial do aristotelismo, sem fazer o menor caso das proibições da Igreja. Alexandre IV, alarmado, solicita de Alberto Magno uma refutação dos erros da

nova escola — que o professor de Colónia elabora no tratado *De Unitate intellectus contra Averroem* (1256). Mas, como a tendência combatida não dá sinais de esmorecer, Urbano IV, pelas cartas de 19 de Janeiro de 1263, renova as interdições de Gregório IX quanto ao ensino do Perípato. E no mesmo ano encarrega Tomás de Aquino, ajudado pelo helenista Guilherme de Moerbeke, de levar a cabo a sua indispensável cristianização.

Por volta de 1266, porém, a personalidade excepcional de Sigério de Brabante evidencia-se no meio parisiense, traz às efervescências duma parte da mocidade académica o que até aí lhes falta: um chefe cheio de valor, de prestígio e de audácia. Sigério é um flamengo talentoso e astuto, notabilíssimo nos debates dialéticos, dos raros possíveis émulos de Tomás de Aquino; secundado por um frade de mérito, Boécio de Dácia (1), arrasta consigo importante núcleo de estudantes da Faculdade das Artes, onde ensina. Deve andar pouco além dos trinta anos e sobre o seu futuro estão depositadas as maiores esperanças. Em 27 de Agosto de 1266, na ordenação do legado pontifício Simão de Brion, aparece pela primeira vez o seu nome, envolvido numa desordem universitária de vulto. A Faculdade das Artes divide-se nessa época em quatro secções, caracterizadas por nacionalidades: a dos Franceses, a dos Normandos, a dos Picardos, a dos Ingleses. No primeiro semestre de 1266, estala um conflito entre o grupo dos

---

(1) Outros nomes de adeptos do averroísmo latino, contemporâneos de Sigério ou posteriores: Bernier de Nivelles, Pedro Dubois, Gil de Orléans, Henrique de Bruxelas, João de Gotinga, Rodolfo Brito, Bartolomeu de Bruges, Jacob de Douai, Tadeu de Parma, João de Jandum, Simão de Faversham.

Franceses e os outros três, à soma dos quais é, por si só, numèricamente equivalente. A desavença prolonga-se, agrava-se, a ponto de se declararem os Franceses inteiramente autónomos, elegerem um reitor seu e romperem relações com o resto da Faculdade, assim sobressaltada pelo mais perigoso dos cismas. Não tardam a travar-se verdadeiras escaramuças que atingem aspectos de desenfreada violência. Sigério de Brabante toma papel preponderante nesses acontecimentos e suspeita-se mesmo que seja dos maiores responsáveis pelos excessos praticados. Mostra-o o documento assinado por Simão de Brion, que revela ao mesmo tempo a proeminência alcançada pelo jovem professor e a sua posição de autêntico demagogo universitário, seguido por um partido aguerrido e numeroso (1).

Ao mesmo tempo, os Mestres seculares retomam a ofensiva. Gerardo d'Abbeville, amigo de Guilherme de Saint-Amour, compõe outro libelo que insiste nos temas desenvolvidos pelo *De periculis novissimorum temporum* e se intitula *Contra adversarium perfectionis christianae.*

Por outro lado, do campo augustiniano partem novos ataques contra a orientação aristotélica do ensino minis-

---

(1) Acerca de Sigério e do seu movimento, além da obra primacial de Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle,* podem consultar-se as de: F. Stegmüller, *Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant;* F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* e *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant;* Martim Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien* e *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrts und seine Stellung zurchristlichen Weltanschauung; e Il preteso tomismo de Sigeri di Brabante,* por B. Nardi (em *Giornale critico di Filosofia italiana,* 17 (1936), págs. 25-35 e 18 (1937), págs. 164-165.

trado em Paris, anos atrás, por Alberto Magno e Tomás de Aquino — que se quer envolver na condenação solicitada para o averroísmo latino de Sigério e dos seus companheiros.

O Aquinense, então em Viterbo, onde se encontra agregado à Corte de Clemente IV, a ensinar no *Studium Curiae* — vê-se repentinamente chamado a Paris, por decisão de João de Verselhas, Geral da sua Ordem, que se dirigiu primeiro a Alberto Magno e dele recebeu o conselho de escolher antes Tomás de Aquino. Caso raro entre os Dominicanos: fazer regressar a Paris uma individualidade que ali tenha exercido o magistério. Note-se a excepção de Pedro de Tarantásia, duas vezes professor na capital francesa; em 1287, segunda excepção se registará, com Guilherme de Hotham (1).

As grandes dificuldades do momento explicam, todavia, que se lance mão deste recurso singularíssimo. Tomás de Aquino é, com efeito, a única pessoa capaz de afrontar as circunstâncias e de dar batalha com vantagem a tantos e tão temíveis inimigos.

Saído de Viterbo em meados de Novembro, na companhia de Reinaldo de Piperno e de Nicolau Brunacci, prega em Bolonha na primeira dominga do Advento (2 de Dezembro) e em Milão na terceira dominga (16 de

---

(1) Este eminente dominicano britânico ensina em Paris, como sucessor imediato de Tomás de Aquino, nos anos de 1259 e 1260. Mais tarde nomeado Provincial de Inglaterra, é dispensado das suas funções pelo Capítulo Geral de Bordéus, em 1287, e restituído à cátedra parisiense.

Dezembro). Acha-se em Paris nos meados de Janeiro de 1269.

A sua acção, na luta a que é compelido, tem de ser travada — para empregarmos uma imagem militar — em três *frentes:* contra os professores seculares, empenhados no ataque ao ensino dos religiosos; contra certos franciscanos, cujo augustinismo fiel e exclusivo, de filiação platónica, hostiliza as directrizes aristotélicas de Alberto Magno; enfim, contra os averroístas, comandados por Sigério de Brabante, que sobem ao assalto da cidadela tradicional em nome das interpretações árabes do Estagirita.

Ao tratado de Gerardo d'Abbeville respondem vários autores dominicanos e franciscanos. De entre os segundos, salientam-se Boaventura, então Geral da sua Ordem, com a *Apologia Pauperum* e João Peckham, regente da Escola Franciscana de Paris, com o *Tractatus Pauperis contra insipientem.* Por sua vez, Tomás de Aquino escreve o *De perfectione vitae spiritualis,* que produz grande impressão não só entre os amigos mas também entre os adversários. Eis o motivo porque outro partidário e correspondente de Guilherme de Saint-Amour, o teólogo Nicolau de Lisieux, na sua réplica, *De perfectione et excellentia status clericorum,* o alveja de modo especial. Pouco demora Tomás em lhe opor novas razões no *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.* O debate continuará pelos anos fora, até depois da sua morte.

No entanto, afastam-se progressivamente uma da outra as duas Ordens — unidas a princípio contra o inimigo comum. Menores e Pregadores nunca deixam de se olhar com certo ciúme, visto serem, em grande parte, concorrentes. Os discípulos de S. Francisco não podem evitar a exteriorização da sua má vontade aos discípulos de

S. Domingos — que tão cedo e com tanto esplendor marcam a sua posição, consolidam o seu prestígio intelectual. Embora se admita que Tomás e Boaventura — mais tarde reunidos, irmanados na Corte do Céu — tenham sido amigos, é incontestável que a orientação imposta por ambos às Escolas que dirigem está longe de ser a mesma. Enquanto o Dominicano insiste nos trabalhos de carácter teológico e filosófico — o Franciscano dá a preferência aos temas de carácter místico.

A este respeito, deixa-nos o autor admirável do *Itinerarium mentis ad Deum* algumas linhas duma nitidez absoluta: — «*Alii (Praedicatores) principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomem acceperunt, et postea unctioni. Alii (Minores) principaliter unctioni, et postea speculationi*» (1). Efectivamente, se os Pregadores visam sobretudo a especulação e atribuem o segundo lugar à unção mística e afectiva — é esta, para os Menores, o objectivo essencial, ao qual a especulação está sujeita. Pontos de vista antagónicos? Antes se deverão chamar — complementares. À sorte da Igreja, neste período, importa tanto uma vida espiritual rica de virtudes e de práticas ascéticas, capaz de servir de exemplo, de sugerir a permanente ascensão ao divino — como também uma intensa vida da inteligência, apta a enfrentar e a dissolver todos os erros do pensamento e a assegurar, sobre os seus escombros, o triunfo completo da verdade cristã.

Seja como for, numa das duas grandes disputas anuais de 1270 — disputa *quodlibetica*, em que, portanto, cada qual pode levantar as questões que entenda — diante do próprio Arcebispo de Paris, disposto, como todos sabem,

---

(1) S. Bonaventurae, *Opera*, tomo V, pág. 440.

a condenar em breve uma série de teses averroístas, enquanto Gerardo d'Abbeville e Nicolau de Lisieux desencadeiam a ofensiva contra os privilégios dos religiosos, João Peckham investe a fundo contra a teoria aristotélica de Tomás de Aquino relativa à alma intelectual única forma substancial do homem. Compreende-se o estratagema. Esta teoria é comum a Aristóteles, a Sigério e ao Angélico. O regente da Escola Franciscana, decerto aconselhado pelos outros opositores, procura obter de Tomás o repúdio maciço do aristotelismo (o que significa renúncia a toda a sua orientação anterior e, por isso, implicará o seu descrédito) ou uma defesa imprudente que permita solidarizá-lo com o movimento averroísta e, daí, envolver talvez na condenação iminente algumas das suas teses predilectas (1).

As informações que possuímos da viva discussão travada nessa altura mostram-nos um quadro extremamente curioso: João Peckham, arrebatado, colérico, por meio de frases enfáticas e provocadoras *(verbis ampullosis et tumidis* — dirá mais tarde Bartolomeu da Cápua) tenta convencer a assembleia, intimidar Tomás, levá-lo a algum excesso de linguagem ou a alguma afirmação temerária;

---

(1) Ver, acerca destas contendas: os dois notáveis estudos do Cardeal Francisco Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrts* (no *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 5, 1889, págs. 603 a 635) e *John Peckam über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrts.* (*Zeitschrift für Katholische Theologie,* 13, 1889, págs. 172 a 193) e o de Gustavo Théry, *L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme* (*Acta Hebdomadae Augustiniano-Thomisticae,* págs. 140 a 200).

o Doutor dominicano, seguro da verdade, cônscio da base inabalável da sua doutrina e ao mesmo tempo serenís-simo — responde sempre com lógica perfeita e com prudência modelar. Peckham, anos depois, será o primeiro a louvá-lo por isso e a asseverar até que em vez de o ter atacado o ajudou a manter-se no difícil e tempestuoso embate. Não é de presumir que tal versão seja exacta — conhecido o feitio impetuoso e conflituoso do regente franciscano. Muito mais natural se afigura que Tomás fique impassível diante das suas impertinências. E quando, no final, submete os seus pontos de vista a qualquer correcção superior, é decerto com a segurança de que essa correcção não terá pretexto algum para se exercer — e apenas porque a sua doçura e a sua humildade lho aconselham. Tal atitude causa espanto aos estudantes, revoltados pela maneira como Peckham se exprimiu (1).

Algum tempo decorrido o Arcebispo de Paris torna pública a esperada condenação das teses averroístas. Entre elas não se conta a que, na célebre disputa, foi sustentada por Tomás de Aquino. Mais uma vez teve por si a razão — e apoiado nela alcançou decisivo triunfo.

A maior das pugnas em que o Aquinense se vê envolvido, neste período e talvez em toda a sua vida, é, porém,

---

(1) Parece que os moços camaradas de Tomás o exortam mesmo a não suportar a conduta do destemperado franciscano. O Doutor Angélico, porém, mantém-se numa calma perfeita — «*quietus mente et verbo tranquillus...*» (*Chart. Univ. Paris.*, pág. 486).

O episódio é descrito com sugestivo calor por M. Jacquin, O. P. em *Un exercice scolaire au moyen âge*, capítulo de *À travers l'Histoire de France*, Paris, 1925, págs. 67-84.

o duelo com Sigério e os averroístas. Lance verdadeiramente digno de interesse, a luta dos dois jovens professores, ambos excepcionais pela cultura e pelo vigor dialéctico, ambos nimbados de larga fama, ambos seguidos por grupos agitados e belicosos de estudantes que os saudam como chefes.

Em que diferem essencialmente Sigério e Tomás? Antes de mais nada, enquanto o primeiro é discípulo incondicional de Aristóteles — de Aristóteles tal qual o apresentam os intérpretes e comentadores árabes, como Al-Farabi, Avicena, Averroes, Avicebrão, Algazel, etc. — o segundo reserva-se o direito não só de desligar o Estagirita desses comentadores e intérpretes para apurar o seu pensamento genuíno como até de corrigir ou contestar as suas afirmações quando de algum modo se oponham à Verdade Revelada. Note-se bem, e isto é indispensável para se fazer plena justiça a Sigério: o Mestre brabantino defende-se sempre de ensinar qualquer tese contrária aos dados fornecidos pela Revelação. No entanto, estabelece, segundo a razão natural (domínio em que atribui a última palavra a Aristóteles), certo número de conclusões opostas às que a fé católica impõe. E apressa-se a declarar: sempre que haja conflito, deve ser preferido o ponto de vista da fé ao da razão. Assim procura salvaguardar a ortodoxia, mas a sua doutrina não deixa de ser perigosíssima. Conduz a vincar dualidade inadmissível entre as conquistas da razão, na ordem que lhe é própria — e os imperativos ditames da Revelação divina. «É muito grave» — assinala Tomás de Aquino, ao desmascarar o subterfúgio de Sigério — «dizer: concluo necessàriamente pela razão que há uma única inteligência; creio, porém, firmemente o contrário, de acordo com a fé. Isto equivale a pensar que a fé ensina verdades cuja contradição pode ser necessàriamente estabelecida.

Como só o verdadeiro é necessário e o seu oposto é o falso ou o impossível, seguir-se-ia, dentro de semelhante opinião, que a fé ensina o falso ou o impossível» (1). Eis aqui denunciadas com limpidez as consequências da posição mental de Sigério de Brabante.

De facto, uma vez suficientemente amparado (ao que julga) pela sua engenhosa subordinação do mundo da especulação racional ao mundo das verdades da fé, o discípulo flamengo de Averroes advoga determinadas teses incompatíveis com o ensino católico e herdadas da escolástica árabe: por exemplo, que Deus não é causa eficiente do Universo, mas apenas causa final; que o mundo não teve começo; que todos os fenómenos se reproduzirão indefinidamente através dos tempos sem fim, etc. A mais escandalosa, porém, das teses averroístas de Sigério é a de que existe uma inteligência única para todos os homens — inteligência activa, comum à totalidade da espécie. Isto arrasta às seguintes deduções fatais: negação da responsabilidade do ser humano, da imortalidade da alma, das penas ou recompensas eternas.

Contra esse erro, que preocupa mais que nenhum outro os meios intelectuais do catolicismo ortodoxo e que Sigério expõe no tratado *De Anima intellectiva* — aliás de

---

(1) «Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: per rationem concludo necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem. Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest». (*De Unitate Intellectus contra Averroistas*, cap. VII, *in finem*).

forma habilíssima e com alusões do maior respeito a Alberto Magno e ao seu ilustre discípulo (1) — ergue-se Tomás de Aquino com energia e minúcia no famoso *De Unitate intellectus contra Averroistas*, que tudo indica ter sido composto em 1270 (2). Poucas vezes o Santo Doutor se mostra tão eloquente e manifesta tão exaltada veemência. Em determinado trecho, muito conhecido, lança mesmo um repto ao adversário, desafia-o a não emitir apenas os seus juízos impudentes e subversivos perante auditores desprevenidos, mas a replicar-lhe de maneira directa: — «Encontrar-me-á diante de si, e não só eu, que sou o mais insignificante de todos, mas muitos outros que têm o culto da verdade. Opor-nos-emos aos seus erros e daremos remédio à sua ignorância...» (3).

---

(1) Chama-lhes Sigério duas sumidades da Filosofia: «Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas». (*Quaestiones de Anima intellectiva*, III). É exactamente a mesma fórmula empregada, em relação a Platão e a Aristóteles, por Alberto Magno. (*De natura locorum*, tract. I, cap. I).

(2) Também aqui seguimos a opinião de Mandonnet (*Siger*, I, pág. 110) e não a do P.e Chossat, para o qual Tomás de Aquino escreve o *De Unitate intellectus* em resposta a outra obra de Sigério, descoberta por Pelzer: *Super III° de Anima*. O *De Anima intellectiva* seria, nesta hipótese, a réplica do Mestre averroísta ao *De Unitate intellectus*. (*Revue de Philosophie*, 1914, XXIV e XXV).

Na sua *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin*, Martim Grabmann concorda com o P.e Chossat (pág. 37).

Vem a propósito recordar que, no manuscrito, o título do trabalho do Aquinense é *Tractatus fratris Thome contra magistrum Sigerum de unitate intellectus*.

(3) «...contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur». (*De Unitate intellectus*, in finem).

Lembrar-se-á o Mestre dominicano de que pertence a uma família de guerreiros? Parece que o sangue dos Tancredos e dos Aquinos lhe ferve nas veias durante a polémica com Sigério e que excepcionalmente se decide nela a vibrar golpes implacáveis, apagada por momentos a sua doçura habitual em homenagem a uma indignação compreensível.

As teses de Sigério desencadeiam nos centros parisienses vivas reacções de protesto. Os Mestres discutem-nas e contestam-nas em disputas públicas e um movimento crescente de opinião solicita de Estêvão Tempier, Arcebispo de Paris, a sua condenação solene. A este propósito, constitui precioso elemento de informação a carta do religioso dominicano Gil de Lessines a Alberto Magno: — conta-lhe primeiro as desavenças de que é teatro a *civitas philosophorum;* enumera a seguir quinze das teses alvejadas pelas mais fundadas críticas; pede-lhe por fim que intervenha com a sua grande autoridade para desvanecer as dúvidas, iluminar os espíritos, aplacar os conflitos. Entre essas quinze teses figuram as principais de Sigério e, no final, duas de Tomás que os seus inimigos desejam também comprometer na condenação (1). O professor de Colónia responde a Lessines no opúsculo *De quindecim problematibus,* em termos de violenta repulsa pela maioria das doutrinas a que se refere o seu correspondente, e declara julgá-las mais próprias de sofistas que de filósofos autênticos.

---

(1) A primeira, incluída em vários debates teológicos, trata da famosa questão da unidade das formas substanciais. A segunda, refere-se à simplicidade de composição das substâncias espirituais, nas quais Tomás não admite a existência de qualquer matéria pròpriamente dita.

Estêvão Tempier acaba por ceder às solicitações feitas e ainda nesse ano de 1270, a 10 de Dezembro, supõe-se que tenha reunido, em ampla assembleia, a Universidade e lido, ou mandado ler, a condenação das treze primeiras teses citadas por Gil de Lessines (as duas últimas, defendidas, como se sabe, por Tomás de Aquino, não se mencionam). Visa-se a substância do ensino averroísta, que a proibição do Arcebispo de Paris atinge mortalmente. Todas as teses condenadas gravitam em torno de quatro grandes conceitos fundamentais: negação da Providência divina na ordem da contingência; existência do mundo *ab aeterno*; unidade numérica da inteligência humana; negação do livre arbítrio.

Mais uma batalha — das maiores! — ganha pelo Angélico. E o vencido é, sem dúvida alguma, Sigério de Brabante, a quem de pouco valeram a astúcia, a maleabilidade, o brilho e o talento postos ao serviço das ideias bebidas nos escritos do Doutor de Córdova.

A efervescência universitária continua, todavia, em Paris, mesmo depois da condenação de 10 de Dezembro de 1270. No *quodlibet* do Natal imediato ou no das vésperas da Páscoa do ano de 1271, uma questão surge — proposta justamente a Tomás de Aquino — que mostra bem quanto os ânimos se apaixonam e as opiniões se dividem. Alguém apresenta ao Doutor dominicano a seguinte pergunta: — «Devem-se evitar os excomungados, se os peritos vêem de modo diverso a sua excomunhão?» (1).

---

(1) «Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia?» (*Quaest. Quodlibet.*, quodl. IV, art. 14).

Trata-se da sentença proferida contra os averroístas — e o intuito da pergunta é dar impulso a um movimento geral contra o ensino de Sigério e dos Mestres que Estêvão Tempier condenou. Inflexível, como sempre neste debate, o Aquinense responde sem hesitar: — «Antes que a sentença dos juízes seja proferida, não é obrigatório evitar os excomungados. Depois da sentença, mesmo que se suscitem dúvidas, é preferível que todos com ela se conformem, pois até os juízes menos hábeis conhecem melhor a verdade da questão e seria causar prejuízo ao bem comum se cada qual pudesse, a seu arbítrio, pôr em cheque um julgamento idóneo. Vale mais, portanto, obedecer à sentença dos juízes, a não ser que se lhe suspenda o efeito por um apelo à autoridade suprema» (1).

Estas palavras do prestigioso Mestre representam novo golpe, da maior gravidade, que os averroístas insubmissos profundamente sentem. E, resolvidos a prosseguir na sua acção e a manter a agressiva rebeldia, pouco tardam em dar outra vez sinal de vida.

É cerca do Natal de 1271, na altura da eleição do novo Reitor da Universidade. Aparece designado, por grande maioria, Alberico de Reims. Uma agitada minoria contesta a validade da escolha e faz graves acusações ao candidato eleito. Apesar disto, e dada a sentença do Legado Pontifício que o confirma no seu posto, Alberico toma posse do cargo. Novos protestos da minoria provocam a reunião do tribunal universitário, que adere às conclusões do Legado. Mas o conflito torna-se confuso e obscuro, envenenado por mil casos pessoais e por mil incidentes perigosos.

---

(1) *Quaest. Quodlibet.*, quodl. IV, art. 14.

A 25 de Março de 1272 termina o prazo ordinário do exercício de Alberico e procede-se a nova eleição. O numeroso grupo da maioria entende não dever convocar os dissidentes. Estes, perante a exclusão manifesta, constituem-se em núcleo autónomo, elegem um reitor seu e preenchem os diversos cargos universitários exigidos para o funcionamento da Faculdade. Assim se inicia outro cisma, que vai durar nada menos de três anos.

O mentor, o animador da revolta é, ainda uma vez, Sigério de Brabante. Segundo parece, nele recai mesmo a escolha da minoria para as funções de Reitor, na eleição de Março de 1272. A principal razão da unidade dessa minoria resulta justamente da persistência nas posições averroístas de que o Mestre flamengo se fez o paladino e o expoente máximo.

Em contrapartida, a maioria da Faculdade promulga, no dia 1 de Abril, estatutos severíssimos, que visam de maneira insofismável a orientação seguida por Sigério e tentam impossibilitar por completo o seu prolongamento (1).

---

(1) *Chart. Univ. Paris.*, I, pág. 499. — Segundo estes estatutos, aos Mestres e bacharéis da Faculdade das Artes fica vedada qualquer discussão teológica sobre a Trindade e a Incarnação, ou outra semelhante. Se o fizerem, terão de retratar-se pùblicamente, sob pena de exclusão. Se alguém concluir, em Paris, de modo contrário à fé, num debate filosófico ou teológico, será considerado herético e suprimido do corpo docente, a não ser que também humilde e pùblicamente se retrate. Enfim, quando os Mestres ou bacharéis da Faculdade tenham de ler ou discutir textos e questões difíceis que ofereçam risco para a fé católica, deverão usar da máxima prudência e refutar as razões ou os textos, se não preferirem logo declará-los falsos e erróneos. Privar-se-ão também de ler e discutir as dificuldades sugeridas por essès textos ou por outros autores, omitidas por completo como contrárias à verdade.

Não vale a pena continuar a expor as várias fases do período crítico atravessado entre 1270 e 1272 pela Universidade de Paris. O nosso único intuito é dar as grandes linhas do quadro dentro do qual se encontra, então, o Aquinense.

Antes do fim do ano escolar de 1272, vemo-lo suspender o seu ensino e sair da capital francesa, possìvelmente no mês de Abril (1). Qual o motivo desta partida brusca? Aventam alguns que a direcção suprema da Ordem considere Tomás deslocado no meio de tantas desavenças e perturbações. O mais presumível, contudo, é que o factor determinante seja a diligência feita por Carlos d'Anjou, Rei das Duas-Sicílias, irmão de Luís IX de França, desejoso de reorganizar o *Studium Generale* de Nápoles e de ver à sua frente o célebre teólogo e professor.

O corpo docente da Faculdade das Artes não se resigna à inesperada ausência de Tomás de Aquino, que ali conta numerosos discípulos e admiradores, quer do seu saber, quer das suas virtudes. A mensagem dirigida pelos Mestres parisienses ao Capítulo Geral dos Dominicanos, aberto em Florença a 12 de Junho de 1272, na qual se pede, com expressiva mágoa, a restituição de Tomás à *civitas philosophorum* — não é, porém, atendida. Depois do Capítulo Geral, reune-se o Capítulo Provincial, da Província romana, que confia ao Aquinense a missão de organizar um *Studium Generale*, com a possibilidade de escolher o local e os colaboradores. O Doutor Angélico indica a sua preferência por Nápoles, o que nada pode surpreender-nos: satisfazer os desejos de Carlos d'Anjou,

---

(1) Sucede-lhe, na cátedra de Saint-Jacques, Frei Romano de Roma, irmão do Cardeal Rosso-Orsini.

Príncipe excepcionalmente simpático à Ordem dos Pregadores, deve-se-lhe afigurar um grato dever (1); além disto, quanto o atrairá a ideia de regressar à sua região natal e, de modo particularíssimo, à cidade onde decorreram os seus primeiros anos de estudante!

Até os fins de 1273, à testa do *Studium Generale* de Nápoles — que se instala no Convento de S. Domingos Maior, — Tomás continua a trabalhar e a ensinar, longe dos tumultos parisienses, numa paz absoluta que anuncia a paz definitiva, dia a dia mais próxima...

Apesar da inquietação em que vive e das constantes dificuldades e polémicas a que tem de fazer frente nos três anos da sua segunda estadia em Paris, Tomás de Aquino produz obra tão considerável e tão diversa que chega a parecer inverosímil. Julgue-se disto apenas pela enumeração breve e incompleta que se faz a seguir:

---

(1) O Capítulo Provincial de Todi, em 1266, salienta o reconhecimento devido pela Ordem a Carlos d'Anjou: — «Quoniam illustris Rex Carolus semper speciali dilectione ordinem nostrum dilexit et protector eius ubique fuit». Na sua carta dirigida ao Capítulo Geral dos Dominicanos em Milão (1270), exprime-se o Monarca siciliano nestes eloquentes termos: — «Nos enim qui ad vestrum ordinem specialem affectum semper habuimus et habemus...». E mais tarde, quando o Príncipe de Salerno visita o Convento dos Pregadores em Florença, ouve da boca dum dos mais prestigiosos, Remigio Girolami, estas palavras relativas a seu pai: — «Diligit ordinem nostrum plus quam omnes Principes de mundo». Por sua vez, chama-lhe Bernardo Guidonis — «Dominus Rex Cicilie anima ordinis nostri». (*Apud* Mandonnet: *Siger*, I, págs. 205-206). Pode-se avaliar, pois, quanto desejarão ser-lhe agradáveis Tomás de Aquino e os dirigentes da Ordem.

No que se refere à Teologia geral, datam deste período a *Iª-IIªe* (1269-1270) e a *IIª-IIªe* (1271-1272) da *Summa Theologica* (a *II.ª-II.ªe*, consagrada aos actos humanos em particular, é, para muitos, um dos mais geniais trabalhos de psicologia que existem) — ao passo que, dentro da Teologia moral, há que registar, sobretudo, o *De judiciis astrorum* (1269-1272), o *De sortibus* (1269-1272), o *De forma absolutionis* (1269-1272) e as *Quaestiones disputatae: De spiritualibus creaturis* (Jan.-Junho 1269), *De Anima* (1269-1270), *De Malo* (1269-1271), *De Virtutibus* (1270-1272), *De charitate* (1270-1272), *De correctione fraterna* (1270-1272), *De spe* (1270-1272), *De beatitudine* (1270-1272 [1]); os *Quodlibeta* I a VI e XII (1269-1272) [2] e várias *Declarationes*.

Pelo que diz respeito aos Comentários a Aristóteles: *In Periermeniam* (1269-1271); *In IV libro Meteororum* (1269-1271).

Entre os principais *Opuscula* (pequenos escritos): *De occultis operationibus naturae* (1269-1272); *De Unitate intellectus* (1270); *De Aeternitate mundi* (1270); *In librum de Causis* (1269?); *De regimine Judaeorum* (1269-1272).

Acrescentemos os dois tratados de Apologética: *De perfectione vitae spiritualis* (1269) e *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270), assim como os comentários às Escrituras: *In IV primos nocturnos Psalterii* (1270-1272), *Lectura super*

---

(1) Mandonnet cita este opúsculo entre os apócrifos do Aquinense: (*Des écrits authentiques de Saint-Thomas d'Aquin*, 2.ª ed., pág. 108). Mas para Martim Grabmann figura entre os «seguramente autênticos». (*Thomas von Aquin*, págs. 22-23).

(2) Os *Quodlibet* VII a XI, segundo o P.e Synave, são dos anos de 1265 a 1267.

Johannem (1269-1271) e *Lectura super Matthaeum* (1271-1272).

No período napolitano, que vai do Outono de 1272 ao fim do ano seguinte, ainda há a mencionar nada menos do que a *Tertia Pars* da *Summa Theologica* e o excelente *Compendium theologiae* ou *De fide et spe, ad Reginaldum* (1) (1272-1273); os Comentários a Aristóteles *In III primos libros de Caelo et Mundo* (1272-1273) e *In II libros de Generatione et Corruptione* (1272-1273); as exposições evangélicas *In Epistolas Pauli-II* (1272-1273); e os opúsculos *De substantiis separatis, sive de natura Angelorum* (1272-1273), *De mixtione elementorum* (1273) e *De motu cordis* (1273).

Poucos exemplos haverá (talvez nenhum) de tal fecundidade (2) aliada a tão perfeita ordenação de pen-

---

(1) Este trabalho obedece à mesma finalidade do *De fide, spe et charitate,* de Santo Agostinho, que é expor o conteúdo da Revelação no que diz respeito às três virtudes teologais. Só pôde o Aquinense concluir a primeira parte, *De fide Trinitatis creatricis et Christi reparantis.*

(2) Para dar ligeira ideia desta fecundidade, basta recordar que, apenas em quatro anos da sua permanência em Paris, Tomás de Aquino escreve, segundo um cálculo moderno, a matéria de vinte volumes de formato *in-12.°*, de 350 páginas cada um!

«En poco más de veinte años — fines de 1252 a principios de 1274 — escribió 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capitulos sobre los Evangelios en la *Catena Aurea,* 463 capitulos en la *Summa contra Gentiles,* 2.931 articulos sobre el Maestro de las Sentencias, unos 1.200 capitulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 articulos en las cuestiones disputadas, 260 articulos en las cuestiones de *Quodlibet* y 2.652 articulos en la *Summa Theologica,* con la solución de más de 10.000 argumentos. En

samento, a tão pura correcção de forma, a tão extraordinário método, a tanta clareza de exposição, a informação tão vasta e a argumentação tão decisiva. Não admira que Alberto Magno possa dizer mais tarde, ao lamentar a morte do seu grande discípulo, que ele foi «a flor do Mundo e a luz da Igreja!»

---

la edición de Parma ocupan 25 volúmenes in folio, y en la parisiense de Fretté 34 volúmenes en cuarto mayor a dos colunas. Una verdadera enciclopedia». (Santiago Ramirez, *Op. Cit.*, pág. 72).

Sabedoria verdadeira

É TEMPO de fazer uma tentativa para *ver*, com a nitidez possível, o homem que têm diante de si os contemporâneos de Tomás de Aquino. Todos nos descrevem a sua elevada estatura, o seu porte erecto, a sua figura volumosa, a sua fronte larga e alta ainda ampliada pela calvície precoce (1). A iconografia apresen-

---

(1) «Fuit magnae staturae, et pinguis, et calvus supra frontem» — diz Frei Octaviano de Babuco, do Mosteiro de Fossa Nova. Outras testemunhas do Processo de Canonização se exprimem quase pelas mesmas palavras: «Fui magnae staturae, et calvus, et etiam grossus et brunus» — declara Frei Nicolau de Piperno, do mesmo Mosteiro; «erat magnae staturae et calvus in fronte» — repete Frei Tiago de Cajazzo, O. P.; «fuit magnae staturae, et fuit grossus et calvus in fronte» — confirma outro dominicano, Frei Pedro de S. Félix. É, porém, Guilherme de Tocco quem nos faz uma descrição mais completa do seu biografado: — «Magnus fuit in corpore, procerae et rectae staturae, quae rectitudini animi responderet: coloris triticei, ad temperatae ejus complexionis indicium; magnum habens caput, sicut perfic-

ta-nos elementos por vezes contraditórios. Fra Angélico dá-lhe uma expressão fechada e um pouco dura — boca fina qual traço enigmático, pupilas severas de meditativo e de inspirado. Filippino Lippi exagera o italianismo do modelo — e a cabeça de Tomás, na famosa tela da Igreja de Santa Maria Sopra Minerva, de Roma, parece a estranha antecipação dum medalhão napoleónico (1). Dignidade autoritária e distante na *Disputa do Santo Sacramento* de Rafael; alheamento místico no retrato de Ghirlandaio; hieratismo artificial no *Triunfo de São Tomás* de Traini. Merece mais crédito, ajusta-se melhor aos depoimentos dos seus companheiros e discípulos, o retrato de autor ignorado, feito em Viterbo por 1269 — e que não é, portanto, uma interpretação póstuma, uma alegoria da obra, mas a imagem fiel e directa do homem. Aí nos aparece, envolta no barrete negro de Doutor, uma cabeça cheia, ao mesmo tempo, de força e doçura, lábios cerrados, sobrancelhas raras, olhos que, só por si, valem uma completa análise psicológica, porque exprimem bondade sobre-humana, atenção reflexiva e profunda, transparência extática (2).

---

tiones virtutum animalum quae rationi deserviunt organa perfecta requirunt; aliquantulum calvus». (*Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXXIX).

É decerto apoiado neste conjunto de informes que Touron desenha, por sua vez, o retrato do Aquinense: «il était de la plus haute taille, bien proportionné; beau de visage, d'une complexion délicate et cependant tempérée, ayant la tête grosse et un peu chauve, le front arrondi». (*La vie de Saint Thomas d'Aquin*, pág. 300).

(1) Chesterton, depois de marcar as semelhanças entre São Tomás e Napoleão, acrescenta que o mesmo tipo reapareceu, nos nossos dias, em Benito Mussolini.

(2) Ver, nos *Apêndices*, algumas notas iconográficas.

Deve ser realmente assim o grande pensador medievo. A sua leve obesidade, que não decai em flacidez ou indolência mas se enquadra no possante conjunto do vulto, é bem característica dum descendente de nórdicos e marca-lhe o parentesco flagrante com os Príncipes normandos da família de Teodora de Teate. Por outro lado, o tom mate da pele denuncia o latino que o sol da Campânia bronzeou e que possui também uma aguda, delicadíssima sensibilidade meridional. Assim se conjugam, em Tomás de Aquino, o vigor maciço e a subtileza extrema que hão-de dar à sua obra, a par do extraordinário equilíbrio duma síntese definitiva, a grandiosidade dos vastos edifícios onde todavia os pormenores sobressaem com harmonia e relevo.

Duma paciência sem limites, um pouco taciturno, mas aberto invariàvelmente a quem se lhe dirige num sorriso de simpatia acolhedora — a sua vida é toda consagrada à devoção e ao estudo. Ninguém tão simples, tão natural como esse espantoso desvendador do transcendente. Dir-se-á que habita uma esfera de luz — da qual, por vezes, como aparição claríssima, desce à terra, cercado da sua auréola sem mancha.

Tomás de Aquino é um extraordinário Mestre — porventura aquele que exerce em torno de si mais ampla influência. Já pusemos em foco a poderosa atracção que chama numerosíssima turba de ouvintes às suas aulas — onde partilha, generosamente, lúcidos tesouros. Muitos dos seus alunos convertem-se depressa em professores. Comunica o saber por irradiação penetrante. Sem esforço, missionário da inteligência, acorda, estimula e apetrecha, numa infatigável dádiva de si próprio, quantos vão beber à fonte do seu ensino.

Quais as qualidades que lhe permitem alcançar resultados tão excepcionais? A sua memória prodigiosa, antes de nada (1). A simplicidade perfeita a que reduz as questões mais árduas e a objectividade exemplar com que procede ao seu exame. A limpidez das definições e a progressão metódica dos raciocínios que, posta ao seu serviço a incomparável técnica escolástica, desfazem todas as dúvidas, aplanam todos os obstáculos, inutilizam, sem as desconhecer, todas as objecções, firmam as conclusões finais em seguros alicerces (2). A isenção e o escrúpulo com que se rectifica e se emenda, sempre que as circunstâncias o tornem necessário (3). O poder construtivo e unificador,

---

(1) Só ela explica que possa ditar, como relatam os biógrafos, duas e três obras diferentes ao mesmo tempo, e nunca perder o fio de cada uma.

(2) O seu critério inflexível é, com efeito, não desprezar ou esconder nenhuma dificuldade. Observa geralmente com o máximo rigor as leis da exposição escolástica, em que figuram todas as objecções destinadas a ser sucessivamente removidas. Desta maneira progride sempre, apoiado numa bem entendida *dúvida metódica*. Cada artigo da *Summa* começa pelos argumentos contrários, a que preside o famoso *Videtur quod*. A seguir, a afirmação a opor, antecedida pelo *Sed contra*. Depois, a conclusão do debate: *Respondeo dicendum*, em que se estabelece a solução desejada. Por fim, a refutação sistemática dos argumentos primeiro citados: *Ad primum, ad secundum, ad tertium dicendum*, etc. — Ver, a este respeito: *Geschitche der Philosophie des Mitteralters*, de Alberto Stoeckl; *Die patristische und scholastique Philosophie*, de Ueberweg-Geyer; *Geschichte der scholastichen Methode*, de Martim Grabmann; *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen-Âge*, de Carlos Thurot.

(3) Assim, por exemplo, se se comparar o primeiro comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo — uma das suas obras

graças ao qual domina vastos panoramas, ordena coisas até ele dispersas e confusas, ergue gigantescas, harmoniosas arquitecturas. O estilo conciso, lapidar em que se exprime (1). Enfim, o sabor inteiramente pessoal dos seus trabalhos, que os torna inconfundíveis. Apesar da incompreensão de certos adversários míopes que pretendem diminuí-lo e lhe chamam simples compilador, Tomás de Aquino é um dos maiores, mais genuínos *criadores* do mundo do pensamento.

Há, de facto, uma lenda caluniosa (é a palavra a empregar, tal a injustiça flagrante que representa) — segundo a qual Tomás de Aquino pouco mais faz do que a arrumação e a armazenagem dos vastos materiais oferecidos pelos autores gregos e latinos e pela filosofia dos Patriarcas, dos Alexandrinos e dos Árabes. Daí, esse epíteto de *compilador* com que se procura amesquinhar a sua

---

iniciais — com a *Summa Theologica,* fruto já da plena maturidade, encontrar-se-ão rectificações, que um melhor exame dos assuntos impôs.

(1) É conhecida a admiração com que o insuspeito Erasmo fala da modelar linguagem latina usada pelo Aquinense. E recordem-se os entusiásticos períodos de Rémy de Gourmont, em *Le Latin mystique:* — «Par Thomas d'Aquin, la doctrine est devenue harmonieuse à la manière d'une symphonie: elle vibre librement en toutes ses parties et, d'une extrémité à l'autre, les ondulations se répandent sans aucun de ces écarts qui faussent le ton et rompent l'accord, sans dissonnances non résolues ni silences autres qu'expressifs, j'entends les mystères. Les mystères ne sont pas des vides; ils ont plus de densité que tout le reste, et c'est précisément leur densité adamantine qui les rend impénétrables».

tarefa e reduzir a sua obra. Uns, apontam-no como simples exegeta dócil de Aristóteles. Outros, como decalcador de Platão ou de Agostinho. Outros, como engenhoso sincretizador, que vai buscar elementos a estes três Mestres e a muitos mais, sem efectuar, em última análise, trabalho verdadeiramente seu (1).

Tudo isto é inepto e absurdo. As raízes platónicas do Tomismo estão bem patentes. As raízes aristotélicas, também. E as plotínicas. E as areopagíticas (2). E as augustinianas. E tantas quantas se queiram. Tomás de Aquino prende-se, sem dúvida, a inúmeras raízes. Os seus livros aparecem-nos cheios de constantes citações, bem reveladoras não só da imensidade de conhecimentos que possui, mas da intenção de os utilizar a cada passo. Não falemos já em Platão e Aristóteles, no pseudo Denis e em Agostinho. Uma legião de filósofos, de sábios, de oradores, de poetas, de cientistas desfila nas suas páginas densas: da antiguidade clássica, por exemplo, socorre-se com frequência de Zenão e Epicuro, de Horácio e Ovídio, de César, de Cícero, de Salústio, de Estrabão, de Tito-Lívio; da galeria patrística, alude frequentemente a Hilário da Aquitânia, a Gregório de Nazianza, a João Crisóstomo, a Boécio, a Isidoro de Sevilha, a João Damasceno (3); não ignora os neo-platónicos pagãos, Porfírio, Temístio, Sim-

---

(1) Sobre a vastíssima informação do Mestre dominicano, há um artigo substancial do P.e Gardeil, *La documentation de Saint Thomas*, na *Revue Thomiste*, tomo XI, 1903, págs. 428 a 457.

(2) V. a tese de J. Durantel, *Saint Thomas d'Aquin et le pseudo Denys*. Paris, 1919.

(3) V. *Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Paderborn, 1931), de I. Backes, e

plício; dos primeiros tempos da Escolástica, mostra conhecer a fundo Anselmo de Cantuária e Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval e Gilberto de la Porrée, os Victorinos, Pedro Lombardo, David de Dinant, Amalrico de Bènes, Alano de Lille, Pedro de Poitiers, Simão de Tournai, Estêvão Langton, Prepositino de Cremona, Roberto Grosseteste, Vicente de Beauvais, muitos outros; de entre os Árabes e os Judeus, comenta minuciosamente Avicena e Averroes, Avempace e Algazel, Alfarabi, Avicebrão e Maimonides; e, sem dizer os seus nomes como é hábito então seguido, alega ou discute asserções dos contemporâneos ilustres: de Pedro de Cápua como de Filipe de Grève; de Guilherme d'Auxerre, o da *Summa aurea,* como de Guilherme de Alvernia, o da *Philosophia theologica:* de Alexandre de Hales, *Doctor Irrefragabilis* (1), como de Alberto Magno, *Doctor Universalis* (2). Nenhum ignora, nenhum esquece, nenhum rejeita. Mas também — e eis o que é indispensável sublinhar com lealdade, eis o que a leitura directa faz nìtidamente avultar — nenhum segue,

---

Note sur les sources patristiques grecques de Saint Thomas dans la première partie de la Somme Théologique de G. Bardy (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* tomo XII, 1923, págs. 493 a 503).

(1) V. *Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander von Hales,* pelo Padre franciscano J. Jeiler (*Der Katholik,* 1879, tomo I, pág. 53); e *Abhängigkeitsverhältniss zwischen der Summa Alexanders von Hales und dem. hl. Thomas,* pelo Padre franciscano Parthenius Minges (*Franziskanische Studien,* tomo III, 1916).

(2) Já, na *Summa Confessorum* (lib. III, tit. *De consecratione,* q. 17), escrevia João Lector de Friburgo: — «Et quasi eadem verba sunt Thomae et Alberti, quia Thomas sumpsit de Alberto, qui doctor ejus fuit in studio Coloniensi». — Ver, também: *Albert de Grand et Saint Thomas d'Aquin,* de R. de Liechtys; o sermão

nenhum copia. De todos extrai o que pode ser útil ao seu desígnio, as pedras necessárias à edificação do seu monumento. O traçado de conjunto, a escolha das razões, o plano orientador, as sólidas bases, a cúpula definitiva — pertencem-lhe por inteiro. Acolhe, afeiçoa, integra, ordena. Arquitecto, construtor, *artista*, no sentido mais absoluto e elevado do termo, o resultado nada se parece com os abundantes materiais que reuniu e que logrou submeter a um plano novo. Sem apagar aqueles de quem se serve, fica acima de todos, radiante duma glória única (1).

A que se devem esta independência e este triunfo? Ao seu génio, que lhe permite todos os convívios e todos os empréstimos, e o faz dominar por fim, estabelecer indis-

---

de Denifle em Roma, publicado na brochura *Albertusfeier in Rom, mit den Predigten Sr. Eminez des Kardinals Hergenröther und des P. Denifle*, O. P., pág. 22; e *La théologie dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, de Mandonnet (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo VI, pág. 870).

(1) O emprego das fontes por São Tomás não é mera enumeração nem justaposição, nem doentio eclectismo; é penetração pessoal, elaboração e aperfeiçoamento dos resultados obtidos em indagações anteriores—eis, um tanto condensado, o juízo de Martim Grabmann, em *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, pág. 147.

«La prétendue impersonnalité de son systéme trahit précisément la personnalité très rare de son auteur»—declara, numa síntese feliz, o professor belga Edgar de Bruyne (*S. Thomas d'Aquin*, pág. 46). E, mais longe (*Idem*, pág. 74), insiste: — «S. Thomas est avant tout lui-même. Il est une figure unique dans l'histoire de la philosophie».

Com certa ênfase lírica, Wilmann compara o espírito do Aquinense a um braço de mar que recebe afluentes de todos os lados, deixa ir ao fundo a vasa que arrastam, e se torna semelhante a um claro espelho que reflecte o azul do céu. (*Geschichte des Idealismus*, III, pág. 458).

cutível supremacia. Ainda se devem mais, porém, à directriz superior a que subordina os autores mencionados e a que se subordina, primeiro que nenhum. Essa directriz cabe numa legenda clara e breve: o culto profundo, exclusivo, da Verdade. Da Verdade absoluta. Da Verdade integral. Da Verdade que existe *por si,* pura e sobranceira, indiferente às interpretações variáveis e precárias dos que dela se ocupam (1).

Tomás de Aquino deixou, a tal respeito, vários textos fulgurantes. No comentário ao livro primeiro do *De Caelo et Mundo,* o princípio é posto com nitidez cabal: — «A investigação filosófica não cura de saber o que os homens pensaram, mas o que se refere à verdade das coisas» (2). De nada vale, então, o que os homens pensam; são totalmente inúteis os seus esforços, vãs as suas pesquisas? Pelo contrário. Os homens podem dar alguns passos em direcção à Verdade, concorrer para um progresso na empresa do seu pleno conhecimento. Mas cada homem só traz a sua contribuição — maior ou menor talvez, no entanto passageira, insignificante, como ele próprio (3). A obra tem de ser levada a cabo pela sucessão das gerações, pelo concurso desinteressado e disciplinado dos paladinos que se revezam na cruzada infindável. Apenas o

---

(1) Por isso escreve Denifle que determinados comentários de São Tomás apresentam, por vezes, questões e soluções semelhantes aos de outros autores — mas tudo se torna mais penetrado de luminosa razão, mais harmónico e mais concreto. (*Die abendländischen Schriftauleger bis Luther über Justitia Dei — Rom. 1, 17 — und Justificatio,* pág. 136).

(2) «...studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (*In I de Caelo et Mundo,* lib. I, lect. XXII, n. 8).

(3) *Comm. in lib. II Metaphysicorum,* lect. I.

tempo torna possível que da cadeia dos esforços convergentes nasçam as grandes linhas das descobertas fecundas (1).

Já por aqui se concebe a importância atribuída por Tomás de Aquino ao estudo dos grandes predecessores, auxiliares para a conquista da Verdade — e, ao mesmo tempo, a autonomia com que se sobrepõe aos seus juízos. Se muito colhe, se muito aproveita, muito corrige também. Nesta missão, o seu desassombro é implacável — porque o serviço da Verdade, praticado com tenacidade metódica, lhe dá todos os direitos, lhe impõe severos escrúpulos. Não há uma só autoridade diante da qual se quede mudo ou tímido. Por maior que seja o prestígio do autor em jogo — maior lhe parece, e com razão, o da Verdade superior que procura. Incapaz de violências estéreis ou de qualquer espécie de sentimento hostil, discorda ou emenda com respeito, mas com firmeza. Assim trata, algumas vezes, Aristóteles — apesar da sua veneração pelo Estagirita. No Comentário à *Physica* não o acusa de se ter enganado e de ter falado «em contrário da fé»? (2). Averroes merece-lhe singular apreço; hesita em lhe chamar corruptor *(depravator)* do Peripatetismo? Do mesmo acusa Avicena, a quem, aliás, faz expressivos elogios. Platão e os seus discípulos católicos, um Basílio de Cesarea, um Gregório de Nazianza, o próprio Agostinho — são constantemente

---

(1) *Comm. in lib. I Ethicorum*, lect. II.

(2) *Comm. in lib. VIII Physicorum*, lect. III. Escreve a este propósito o jesuíta argentino Ismael Quiles, professor da Faculdade de Filosofia do Colégio Máximo de S. José (S. Miguel, Província de Buenos Aires):—«En el trabajo de transplantación del aristotelismo a un clima cristiano, Santo Tomás necesitó un esfuerzo genial para no hacer un amalgama de elementos contradictorios en vez de una síntesis coherente. El Doctor Angélico

refutados pelo Aquinense que, embora mantenha a sua brandura inalterável, lhes denuncia a fraqueza dos argumentos, as falhas da lógica, o divórcio do real concreto.

Compilador, Tomás de Aquino?! Etiqueta que a História da Filosofia já de há muito afirma caduca e ilegítima. O seu lema inflexível é servir a Verdade, descobri-la, iluminá-la. Onde encontra colaborações úteis, chama-as a si, apoia-se sobre elas. Para se instalar no terreno alheio? Não. Para o ultrapassar. Para avançar mais ainda. Para alargar horizontes.

Se Francisco de Assis atingiu a *alegria verdadeira* pela extrema abnegação, pela absoluta humildade — Tomás de Aquino, através de outra forma de abnegação, através da humildade intelectual (a mais difícil de todas!), atinge a *sabedoria verdadeira*.

Compreende-se, pois, que João de Colonna o intitule «Mestre incomparável» e que Gil de Roma, frade agostinho — que virá a ser, de 1292 a 1295, Superior Geral da sua Ordem e morrerá Arcebispo de Bourges — chegue a dizer um dia, a Tiago de Viterbo, que os Dominicanos poderiam ser a Ordem mais sábia e até a *única* Ordem sábia, enquanto as outras ficariam ignorantes: para isso,

---

debió rechazar de plano algunas tésis aristotélicas (la no creación de la matéria) e mitigar otras (v. g.: la absoluta ininteligibilidad de la matéria primera, en cuanto tal)». (*Summa Teológica,* selecção. Colecção «AUSTRAL», pág. 20, nota). E chama a atenção para um valioso estudo do P.e Blaise Romyer, *Aristotelismo y filosofia cristiana en el Tomismo.* (*Stròmata,* vol. III, Buenos Aires, 1941, págs. 15 a 48).

A este respeito: Monsenhor Talamo, *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della Filosofia,* Siena, 1881, págs. 156 a 171; O. Mazzela, *San Tommaso e Aristotele,* em *Acta hebdomadae thomisticae,* pág. 45.

acrescenta, bastaria que não tornassem públicas as obras de Tomás de Aquino (1).

Compreende-se, também, que uma crescente multidão de estudantes se acumule em torno da sua cátedra. Só ali encontram com que matar a sede que os consome, porque só ali lhes são oferecidos, ao mesmo tempo, as riquezas permanentes do saber tradicional, os arrojados impulsos dum pensamento inovador, as poderosas claridades duma genial visão sintética dos problemas da Metafísica, da Moral e da Vida.

- Talvez nunca Mestre algum fosse mais apaixonadamente admirado e escutado do que Tomás de Aquino. O seu culto exclusivo da Verdade comunica às palavras e às demonstrações uma segurança que dá aos jovens auditórios o supremo júbilo de tocar de perto, em brusco prodígio, a região excelsa das grandes certezas. Numa época cheia de vastas aspirações, de pesquisas no absoluto, as almas querem mais do que simples jogos dialécticos sobre conceitos abstractos. Querem palpar o real, ser introduzidas no âmago das questões, entrar na posse das altas evidências da razão e da fé. *Fides quaerens intellectum* — fé que ambiciona compreender. E Tomás de Aquino, em quanto lhes abre e estimula os ardentes deslumbramentos da fé, leva-as à máxima compreensão dos mistérios e harmonias universais.

É que ele próprio já paira entre o Céu e a Terra, já adivinha, no olhar erguido para o alto, segredos que uma graça singular lhe revela. Tomás de Aquino não é um Mestre igual a tantos — porque repete, porventura, lições aprendidas fora, e acima, do Mundo.

---

(1) Contado por Tiago de Viterbo a Bartolomeu de Cápua, que o reproduziu no Processo Napolitano de Canonização, n. 83.

III

O SANTO

O Anjo da Escola

A PARTIR de agora, há que abandonar e superar o mero esboço histórico — para entrar nos domínios da Hagiografia. Tem razão o catedrático da Universidade de Munique, Martim Grabmann, quando escreve: — «A figura científica de São Tomás não se pode separar da grandeza ético-religiosa da sua alma. Em Tomás, não se pode compreender o investigador da verdade sem o Santo» (1).

Declara o Doutor Angélico, na *Summa contra Gentiles:* — «Sabemos que Deus existe, que é causa de todos os seres, que excede todos os seres a uma distância infinita. Tal a conclusão e o cimo do nosso saber na vida terrestre» (2). Depois de atingir, pelo clarão da fé, essa conclusão, esse cimo — que admira se Tomás recorre sem-

---

(1) Grabmann, *Thomas von Aquin*, pág. 28.

(2) *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 49.

pre a Deus no decurso dos seus trabalhos de pensador? À grande luz da Revelação expõe as tentativas, os esforços, as aspirações insaciáveis da sua rara, mas ainda deficiente e enferma, inteligência humana. A cada momento, portanto, ultrapassa os pobres recursos da observação do mundo visível ou da meditação sobre conceitos filosóficos e científicos, para solicitar que ao seu espírito desçam as divinas claridades...

«A sua alma devota — diz Guilherme de Tocco — ascendia para Deus com liberdade tal como se não tivesse de sustentar, de forma alguma, o peso do corpo...» (1). E conta, segundo o relato de testemunhas seguras, os longos êxtases em que Tomás se afunda, as fugas constantes em que parece demandar outros reinos, outros convívios, outras certezas. «*Fuit miro modo contemplativus*» — resume o biógrafo (2). Dessa contemplação, de intensidade e eficácia perfeitas, resulta a ideia que os contemporâneos têm, e ainda hoje por vezes nos assalta, de ouvir nas suas palavras confidências dum frequentador de paragens remotas, onde não há dúvidas, nem perplexidades, nem enigmas — porque tudo é descoberto num só fulgor, límpido,

---

(1) «*Quia sic liber in Deum devotione mentis ascenderet, quasi nullum pondus carnis contrarium sustineret*». (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXX).

(2) *Idem*, cap. XLVI. — «*Hominem contemplativum et totaliter abstractum a terrenis ad caelestia*» — reforça expressivamente Frei Tiago de Cajazzo, O. P.; assim o confirmam com insistência outras testemunhas ouvidas no Processo de Canonização: Frei João de Adelásia e Frei Tiago de Fressolino, cistercienses; Frei Pedro de S. Félix e Frei Conrado de Suessa, dominicanos. A notar a bela síntese de João de Blas, Juiz de Nápoles, quando diz que pregava de olhos fechados, dirigidos para o céu: «*oculis clausis, contemplativis et directis ad caelum*»...

ofuscante... «Em Tomás verifica-se aquilo que se cita de Domingos, seu pai e legislador: não falou nunca senão de Deus ou com Deus» (1).

Sabe-se, além disto, que o Doutor Angélico dispensa no máximo grau o descanso que todos os homens normalmente exigem. Reduz o tempo de sono a quase nada — «*modicam horam*», na expressão do seu discípulo Frei Leonardo. Há quem avalie em dezasseis horas diárias a sua incrível e insuperável capacidade de trabalho. Chega a dormir nas Igrejas, cujo acesso lhe está sempre aberto, e apenas acorda para logo se embrenhar de novo nas suas orações. Ao sair desse alheamento, escreve e dita sem cessar — como a reproduzir aquilo que lhe foi manifestado de misteriosa forma (2). Adquire mesmo o costume de rezar demoradamente quando tem de vencer um obstáculo, de intervir num debate importante, de ensinar qualquer matéria mais árdua. E confessa encontrar assim, muitas vezes, a solução dos problemas que o torturam (3). Vemo-lo percorrer maravilhoso circuito: primeiro, ergue-se a Deus, em busca de forças decisivas para a vitória; depois,

---

(1) «*Vere igitur cadit Thomam illud vulgatum de Dominico Patre legifero, qui nisi cum Deo aut Deo locutus unquam fuisse dicitur*». (Pio XI, Encíclica *Studiorum Ducem*).

(2) «...*in oratione prostratus; ubi orando mereretur addiscere quae opportuisset post orationem scribere vel dictare*». (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXX).

(3) Tocco insiste várias vezes neste ponto. Dois passos elucidativos: — «...*cujus orationis merito sicut de quaesitis ante orationem accedebat dubius, sic postmodum redibat edoctus*». (*Vita S. Thomae*, cap. XXXI); e no depoimento para o Processo de Canonização de Tomás de Aquino: — «...*et quando aliquo dubitavat, recurrebat ad orationem, et perfusus lacrymis de ipso dubio revertebatur clarificatus et doctus*». O mesmo assevera,

regressa, torna-se a encontrar; e está então apto a repartir com os ouvintes a luz que possui... (1).

Isto nos permite adivinhar quanto as origens do seu extraordinário génio estão próximas da Origem de toda a Ciência e de toda a Verdade. A transparência com que se lhe abrem as fontes da sabedoria não é, já por si, o sinal duma predestinação superior?

Das evasões frequentes para uma vida espiritual mais alta provêm os inúmeros momentos de abstracção que enchem a vida de Tomás de Aquino. Perdido nas mais fundas cismas, o seu único recreio consiste em longos passeios solitários pelos claustros ou corredores dos Mosteiros, durante os quais medita nos grandes temas familiares. Geralmente, anda com a cabeça virada para o alto, talvez a interogar o supremo Confidente. E ninguém ousa, horas seguidas, perturbá-lo ou interrompê-lo.

Conta o Prior de Benavente — para demonstrar a indiferença superior de Tomás pelas coisas sensíveis, as suas bruscas ausências da atmosfera que o cerca («andar só por entre a gente», dirá o nosso Camões) — a cena famosa com o Rei de França. Repetidas vezes Luís IX manifesta ao Mestre dominicano o elevado apreço em que tem o seu critério e o seu saber. Nos momentos difíceis, quando

---

no referido Processo, Bartolomeu de Cápua: — «*In dubiis punctis quae occurrebant dicto Fr. Thomae ipse ibat ad altare, et erat ibi cum multis et magnis lacrymis et singultu; et postea redibat ad cameram continuans scripta sua*».

(1) «*...sic enim in illo auditorio verbi Dei se disposuerat ut aut cum Deo loqueretur dum orationi insisteret, aut Deus per ipsum dum addisceret aliquid, scriberet vel doceret*». (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XLIX).

há necessidade de tomar resoluções graves, costuma pedir-lhe conselho. Tomás de Aquino deixa passar uma noite, durante a qual intensamente se aplica a solucionar o problema. E na manhã seguinte vem trazer ao Soberano o resultado das suas reflexões, sempre ouvido com o máximo acatamento e seguido com infalível confiança.

Um dia, Luís IX convida o Doutor Angélico para comer à sua mesa. Na ânsia de se furtar à honrosa distinção, responde que está nessa altura a ditar a *Summa Theologica* e não deseja afastar-se do seu trabalho. O Soberano, longe de se dar por convencido, insiste; e o convite é transformado em ordem depois de se lhe haverem somado as injunções do Prior de Paris. Tomás submete-se, dirige-se ao palácio real. Mas a sua inteligência mantém-se fiel aos rumos predilectos. E o frade toma lugar no banquete, mudo, ausente, perdido em cogitações que nada interrompe. Os cortesãos, divertidos e intrigados, observam o estranho conviva. Quando, por fim, já resignados a não lhe escutar a voz e a não lhe atrair a atenção, começam a desinteressar-se — vêem, de súbito, o seu rosto iluminar-se de viva alegria. Tomás de Aquino bate com o punho sobre a mesa, e exclama:

— «Agora, está liquidada a heresia dos maniqueus!» (1).

---

(1) «*Modo conclusum est contra haeresim Manichaeorum*», (Tocco, *Vita S. Thomae*, cap. XLIV).

Frei Santiago Ramirez mostra-se persuadido de que, ao pronunciar esta frase, o Doutor Angélico pensará no texto, que então redige, da Questão disputada *De Malo* (1269-1271); o episódio deve ocorrer pouco antes da partida de Luís IX para a expedição à Terra Santa — Março de 1270. (*Op. cit.*, págs. 39-40).

Encontrou, finalmente, o argumento decisivo e não é capaz de reprimir o seu júbilo — com risco de causar escândalo entre os assistentes.

— «Mestre» — diz-lhe alarmado o Prior, que o sacode de leve — «reparai bem que vos encontrais neste momento à mesa do Rei de França».

Tomás parece acordar duma espécie de sonambulismo. Inclina-se para Luís IX, roga-lhe o perdão da involuntária falta. O Santo Monarca não está indignado ou aborrecido — mas cheio de admiração ante o prodígio daquele espírito que, no meio duma assembleia numerosa e barulhenta, se alheou a ponto de continuar, imperturbável, o intenso debate interior. E dá logo ordem para ser chamado um secretário que redija por escrito, na sua presença, o argumento descoberto por Tomás. Edificante quadro medieval, bem demonstrativo da perfeita unidade que liga, nesse período nobilíssimo da História, os Reis e os Sábios, nos mesmos ideais da conquista da Verdade e do serviço de Deus!

Frei Raimundo Stephani, pregador de virtudes consagradas, relata outro facto do mesmo género, passado com o Arcebispo de Cápua, antigo discípulo do Angélico.

Interessado em conhecer o Doutor de quem lhe chegam aos ouvidos extraordinárias referências, certo Cardeal quer ter com ele uma conversa particular. Expresso o seu desejo, vão chamar Tomás de Aquino que, entregue ao estudo, obedece ao chamamento sem se distrair das suas meditações. Uma vez diante do Cardeal, acompanhado do Arcebispo de Cápua, fica largo tempo em silêncio, presa a atenção numa ideia distante. De repente, solta um brado triunfal:

— «Enfim, tenho aquilo que procurava»! (1).

E continua a seguir o fio invisível dos seus raciocínios. O Cardeal não pode conter o desagrado ao ver que Tomás nem dá pela sua presença.

— «Senhor» — explica o Arcebispo — «não vos admireis; o Mestre está assim muitas vezes abstracto, e nada diz, sejam quais forem as pessoas com quem se encontre...»

Só decorrido algum tempo se torna possível trazê-lo à realidade. Apresenta então as homenagens devidas ao ilustre visitante e explica o seu contentamento por ter conseguido resolver uma questão a que há muito se dedica.

Por vezes, este singular poder de abstracção imuniza-o contra a dor física. Assim, quando tem de sofrer a aplicação dum violento cautério sobre uma perna e tudo suporta sem o menor sinal de dor — tão alto se ergue pelo pensamento. Assim, ainda, quando, uma noite em que dita na sua cela o resumo do tratado *de Trinitate*, segura nas mãos uma vela acesa e a chama, a certa altura, lhe alcança os dedos; sem quaisquer mostras de sofrimento, deixa que ela se apague por si. Assim, também, quando, ao ser-lhe feita em Paris uma sangria, não tem um gesto no instante preciso em que a lanceta lhe rasga a carne (2). A contemplação que o absorve torna-o indiferente às reacções vulgares dos sentidos; é uma espécie de anestesia espiritual (3).

Chega mesmo a dar-lhe forças para autênticos actos de heroísmo. Numa viagem por mar, de Itália a França,

---

(1) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XLIV.

(2) *Idem*, cap. XLVIII.

(3) «*Selon la doctrine du docteur Grasset, il s'opérait en son cerveau un dédoublement entre les centres psychiques supérieurs et inférieurs. En certaines circonstances, ce dédoublement*

o barco é surpreendido por violento furacão. Os próprios marinheiros enchem-se de pavor. Só o Aquinense atravessa impassível os mais ásperos lances da tormenta. O poder do Espírito domina, sobranceiro, as pobres convulsões dos elementos e dos homens.

Todas as virtudes que marcam e sagram as grandes almas se encontram, no grau mais alto, em Tomás de Aquino. Desde o famoso episódio do Castelo do Monte de S. João até o fim da vida, guarda integral pureza de espírito e de corpo (1). Duma sobriedade modelar (2), a sua caridade magnânima, aberta às mais belas efusões, leva-o, não apenas a distribuir pelos pobres tudo quanto lhe é possível — mas até a sofrer as culpas alheias como se fossem suas, com fraterno sentimento de amor generoso. Deixa também alguns exemplos edificantes de humildade.

---

n'était pas si radical que, tout en demeurant complètement abstrait des sens, il ne put continuer à parler, à dicter, comme s'il fut entré en un état d'hypnose. Un copiste anglais, Even Garnith, traduisait cet état à sa manière lorsqu'il témoignait avoir écrit sous la dictée de Frère Thomas dormant... ...Une absorption de l'esprit, une abstraction confinant à l'extase devint l'état presque continuel de Saint Thomas d'Aquin». (Petitot, *La vie intégrale de Saint Thomas d'Aquin,* pág. 105).

Este Even Garnith é um dos copistas a quem dita, em 1271 e 1272, o texto da extensa *Secunda-secundae* da *Summa Theologica.* (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* cap. XVIII).

(1) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* caps. XXVIII e XXIX.

(2) Muitos contemporâneos nos falam desta sobriedade, que o leva a tomar uma única refeição por dia («*manducabat semel in die*», diz Tocco). Na *Summa Theologica,* II.ª-II.ªᵉ, Q. 147, expõe-nos ele próprio o alcance que atribui à prática dos jejuns, tanto os de carácter corporal como os de carácter espiritual: renúncia a toda a espécie de prazeres, privação da alegria, etc.

Apesar da sua origem aristocrática e da sua categoria superior no mundo da inteligência, venerado entre os maiores doutores da época, nunca se lhe surpreende um traço de orgulho, de suficiência ou de simples amor-próprio. Como sublinha o clarividente Chesterton, nada o afasta da sua máxima ambição: ser o último de todos. Nas acesas disputas universitárias, onde tantos perdem o auto-domínio e provocam incidentes conflituosos, a sua moderação, a sua doçura são inexcedíveis. Já largamente foi referida a polémica efectuada num *Quodlibet* de 1270 com o regente franciscano João Peckham, a cujas veementes agressões, expressas em palavras ofensivas, Tomás de Aquino responde com tão suave serenidade que merece de Pedro Dubois o título justo de *prudentissimus* (1). De igual paciência e abnegação dá provas no incidente ocorrido com um candidato ao magistério, em Paris, que sustenta obstinadamente princípios contrários à sua doutrina. Vários escolares se declaram irritados por esta atitude insólita e o impelem a confundir sem demoras e contemplações o adversário. Em vez de ceder a tais apelos, argumenta sempre com bondosa indulgência, até chegar à vitória definitiva pela persuasão e pela brandura (2).

Certo dia, segue por largo tempo um frade modesto que, sem o conhecer, requisita a sua companhia e o obriga a fatigante jornada. Quando o informam de quem tem por companheiro, o frade, aflito e confuso, pede-lhe des-

---

(1) *De recuperatione Terrae Sanctae*, pág. 53. — O escritor dominicano M. Jacquin aproveitou até esta designação para título de um trabalho seu, *Le «prudentissime» frère Thomas*, editado em Friburgo (1924).

(2) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXVII.

culpa. E como à volta se admirem de tão rara docilidade, Tomás observa que a perfeição da vida religiosa supõe, antes de mais nada, a obediência: — «por ela o homem submete-se ao homem por amor a Deus, como por amor ao homem Deus se lhe submeteu» (1). Não há nesta cena tão simples uma transparente beleza moral?

Coerente com tais regras de conduta, é natural que o Doutor Angélico se assinale pelo desinteresse mais íntegro, pelo desprezo de todas as dignidades e honrarias. Já mencionámos a proposta feita por Inocêncio IV, a instâncias da família de Aquino — cuja situação se torna precária e dolorosa (2) — para que aceite, embora conserve o hábito dominicano, a rica Abadia de Monte-Cassino. O próprio Santo Padre o aprovará e Teodora de Teate verá realizado o seu velho sonho. Tomás recusa, sem hesitar, a confortável sinecura. A família, porém, não se dá por vencida e, depois de novas diligências junto do Pontífice, obtém que lhe sejam oferecidos o arcebispado de Nápoles e a Abadia de S. Pedro, com seus abundantes

---

(1) «...*in obedientia perficitur omnis religio, qua homo homini propter Deum se subjicit, sicut Deus homini propter hominem obedivit*». (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXVI).

(2) Após os factos referidos — a execução de Reinaldo em 1246, o saque de Roccasseca em 1250, — os de Aquino sofrem graves prejuízos. Enquanto o mais velho dos irmãos de Tomás, Aymon, toma o partido da Santa Sé e vai residir para o Monte de S. João, em terras pontifícias,—Pandolfo, seu sobrinho, alinha nas hostes contrárias até, segundo todas as probabilidades, sucumbir na batalha de Tagliacozzo (1258), ao serviço de Conradino. Compreende-se, pois, que a família receba o castigo das suas variações e seja perseguida e empobrecida pelas represálias de ambos os campos.

rendimentos. Mais tarde, ao que se diz, Clemente IV renova a oferta. É talvez o caminho, repita-se — graças ao elevado prestígio que alcançou, ao sangue nobre que o distingue, à sua presença majestosa, aos seus grandes dotes de orador — para o cardinalado e, quem sabe?, para o sólio pontifício. Além disso, note-se que, alguns anos antes (1260), Alberto Magno foi nomeado Bispo de Ratisbona. Outro dos antigos companheiros do Aquinense, Guilherme de Moerbeke, não tardará a receber o arcebispado de Corinto. O seu colega parisiense Pedro de Tarantásia ver-se-á em breve Arcebispo de Lião (em 1269) e será mais tarde o Papa Inocêncio V. Tomás de Aquino recusa ainda, recusa sempre. Já próximo do fim, quando Reinaldo de Piperno lhe diz que, no Concílio de Lião, ele e Boaventura serão feitos Cardeais, com o que se glorificarão as suas Ordens, o Santo Doutor apenas replica: — «Em nenhum estado posso ser tão útil à nossa Ordem como naquele em que estou» (1). Escolheu a sua missão: obscuro

---

(1) Bartolomeu de Cápua: Depoimento no Processo Napolitano de Canonização de Tomás de Aquino, n. 78. — «*In nullo videbatur affectus ad temporalia quaecumque, honores scilicet et divitias huius mundi*»—sublinha o dominicano João de Nápoles, ao prestar declarações no referido Processo.

Um dos exemplos mais frisantes do seu desinteresse pelos bens materiais e da sua paixão pelas coisas do Espírito, encerra-se na famosa anedota contada no mesmo depoimento de Bartolomeu de Cápua e integrada por Tocco na sua biografia (cap. XLIII). Tomás de Aquino vai, com um grupo de estudantes dominicanos de Saint Jacques, em peregrinação a Saint Denis. Atravessam Paris, do sul, onde se encontra o convento dos Pregadores, junto à Porta de Orléans, ao norte, onde se acha a basílica célebre em que se guardam os túmulos do primeiro Bispo de Paris e dos Reis de França. No regresso deste largo passeio, ficam

pugil fidei — na sombra passará a vida, a ensinar e a escrever, sem consentir em afastar-se dela (1). O que porventura não prevê o humilde dominicano é que, dessa sombra laboriosa e tenaz, uma luz maior que nenhuma se espalhará pelos séculos fora — e o seu nome se tornará, por isso, imortal.

---

alguns momentos a descansar e a admirar o panorama sobre a cidade, nas alturas de Montmatre. E um dos jovens companheiros de Tomás, deslumbrado, diz-lhe:

— «Que bela cidade é Paris!

Tomás concorda e o outro exclama:

—«Se Deus quisesse que ela fosse vossa!»

— «Para quê?» — responde o Mestre, surpreendido.

— «Poderíeis vendê-la ao Rei de França e com a soma obtida mandar construir todos os Conventos da nossa Ordem» — prossegue o estudante fantasista.

Então, com um sorriso, Tomás de Aquino afirma esta coisa extraordinária:

— «Antes queria ter as *Homílias* de S. João Crisóstomo sobre o Evangelho de S. Mateus!»

O episódio é saboroso. Mas há aqui erro manifesto. Tomás possui a tradução latina das *Homílias* de S. João Crisóstomo feita por Borgundio de Pisa — que já vertera também, para a mesma língua, o *De Fide orthodoxa* de S. João Damasceno. Utilizou-a até no seu Comentário de S. Mateus, feito por ocasião do primeiro ensino parisiense (1256-1259). A obra de Borgundio de Pisa é, porém, deficientíssima — «*translatio vitiosa*», declara mesmo, alguns anos mais tarde, ao dedicar a Urbano IV as suas glosas sobre S. Mateus da *Catena Aurea*.

O que Tomás declara preferir à posse de Paris, deve ser, pois, não as *Homílias* de S. João Crisóstomo, mas apenas uma boa e segura tradução das mesmas. É um pormenor a rectificar, embora em nada diminua o sentido essencial da frase reproduzida por Bartolomeu de Cápua.

(1) Diz a este propósito Newmann que, se lhe tivesse sido possível, Tomás de Aquino deixaria os seus trabalhos por assinar

Místico e asceta — nisto, como no resto, grande entre os grandes — exerce enorme influência sobre os místicos e ascetas alemães do século XIV. A *Summa Theologica* é o manancial onde muitos deles buscam puras e radiantes inspirações. João Tauler, pregador insigne, cita a cada passo a obra do Doutor Angélico. Henrique Suso, o afamado autor de *Horologium Sapientiae*, declara tomar por guia «a clara luz, o amado São Tomás». Outro místico admirável, João de Sterngassen, no seu Comentário às *Sentenças*, aparece-nos impregnado até o íntimo da essência da doutrina tomista (1).

— e ficaria como «um grande benfeitor desconhecido, à semelhança do autor da *Imitação de Cristo*, ou do autor do *Veni Creator...*» (*Historical Sketches*, II, págs. 226-227).

(1) Efectivamente, o Santo Doutor condensa, tanto no opúsculo *De vita spirituali* como na *Summa Theologica* (IIª-IIªª, QQ. 179 a 182), a sua elevada e ardorosa teoria da perfeição cristã na vida activa e contemplativa e daí resulta a extraordinária influência que exerce quer entre os místicos da Alemanha medieval, quer entre os de outros países, na sucessão dos tempos. Além de Tauler, Suso e Sterngassen, já citados, não manifesta, por exemplo, essa influência o célebre Mestre Eckart? No século XVI, em Espanha, São João da Cruz, *Doctor Extaticus*, não traduz, nos seus fervorosos escritos (*Subida al monte Carmelo, Noche escura del alma, Cántico espiritual, Llama de amor vivo*), a formação tomista que recebeu na Universidade de Salamanca como aluno do teólogo dominicano Mancio de Corpus Christi? Idênticos reflexos se colhem nas obras dos Carmelitas peninsulares dos séculos XVI e XVII: o Padre João de Jesus Maria, Geral da Ordem, autor de uma *Theologia mystica* muito apreciada; Frei Tomás de Jesus, com o *De contemplatione divina* e o *De contemplatione acquisita;* Frei António da Anunciação, Frei António do Espírito Santo, Frei Domingos da Santíssima Trindade; outro Geral da Ordem, Frei Filipe da Santíssima Trindade; etc., etc. Mencionem-se, com a especial saliência devida, Frei Tomás de

Quer na biografia de Tocco, quer nos depoimentos das testemunhas ao Processo de Canonização, numerosos milagres do Santo são mencionados: curas sem conta, aparições, visões transumanas, diálogos misteriosos com Cristo e os Apóstolos. Não nos cumpre aqui enumerá-los — embora contribuam para se abarcar totalmente a imagem desse a quem os seus contemporâneos atribuem o expressivo título de *Anjo da Escola* e a quem o seu melhor biógrafo chama, numa legenda magnífica, «hóspede do mundo e cidadão do Céu»! (1).

Vallgornera, que escreve a *Mystica Theologia D. Thomae;* e o dominicano Frei Vicente Contenson, que fielmente expõe, na *Theologia mentis et cordis,* os ensinamentos do Doutor Angélico. São da mesma época dois belos trabalhos feitos por Mestres prestigiosos da Sorbona, de Paris; *Théologie affective* ou *Saint Thomas en méditations,* por Luís Bail e *Théologie angélique,* por Nicolau de Hauteville.

Muitos autores modernos são atraídos por este aspecto fundamental da obra do Doutor Comum. Mencionem-se por exemplo: *La doctrine spirituelle de Saint Thomas d'Aquin,* de Vicente Maumus (Paris, 1885); *Traité de la vie intérieure: Théologie ascétique et mystique,* de Meynard (Paris, 1889); *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit, insbesondere nach der Lehre des heiligen Kirchenlehrers Thomas von Aquin,* de B. H. Grundkötter (Ratisbona, 1891); *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse, d'après Saint Thomas d'Aquin et Saint François de Salles,* de Barthier (Paris, 1902); *S. Thomas Aquinas on the Contemplative Prayer,* de H. Pope (Londres, 1914); etc., etc.

(1) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* cap. XXXII.

A visão radiosa

O ÚLTIMO ano da vida de Tomás de Aquino é assinalado por diversos acontecimentos extraordinários — que o mostram, de dia para dia, mais afastado do mundo, mais alheio às contingências terrenas, chamado, irresistìvelmente, a intimidades sobrenaturais.

No Convento de Nápoles, Frei Domingos de Caserta, que exerce funções de sacristão, repara em que Tomás desce do seu quarto, antes de matinas, até à Igreja e, apenas o sino toca e supõe os companheiros prestes a despertar, volta para cima, como se não quisesse ser descoberto. Frei Domingos resolve, um dia, saber o que se passa. Levanta-se mais cedo, e, ao ver o Doutor Angélico sair da cela, segue-o, oculto, à capela de S. Nicolau. Aí, surpreende o Mestre dominicano imerso em profunda oração. E, com grande espanto, observa que o seu corpo se levanta no ar — dois palmos acima do nível do solo. Dentro de alguns momentos, na penumbra silenciosa da capela,

soa uma voz misteriosa, que vem do crucifixo erguido no altar:

— «Tomás, escreveste bem sobre mim. Que receberás de mim como recompensa do teu trabalho?»

De joelhos, transportado de fé, Tomás exprime na resposta a plenitude do seu ardor místico:

— «Senhor, nada senão Vós!» (1).

Depois de narrar esta cena prodigiosa, Tocco informa que o Mestre trabalha então na *Tertia Pars* da *Summa*, nos textos referentes à Paixão e Ressurreição de Cristo (Questões 46 a 56) e pouco mais escreverá. Se o Senhor lhe fala da recompensa, é sinal seguro de que toca o fim das suas canseiras...

De facto, não decorre muito tempo sem que Tomás atinja a maior altura da sua vida visível. É no dia 6 de Dezembro de 1273, quando celebra missa na mesma capela de S. Nicolau. Bruscamente, opera-se nele grande mudança, que impressiona todos os assistentes. Finda a missa, não volta a escrever e deixa mesmo por acabar a *Tertia Pars* da *Summa*, a meio do Tratado da Penitência (2).

---

(1) — «*Thoma, bene scripti de me; quam recipies a me pro tuo labore mercedem?*» *Qui respondit:* — «*Domine, non nisi te*». (Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXXV). Mais adiante, no cap. LIII, relata-se outro episódio do mesmo género, em que também Cristo fala directamente a Tomás de Aquino e lhe dirige palavras semelhantes, a confirmar e a aplaudir os seus escritos.

(2) Desde então, pode-se dizer que os seus últimos trabalhos conhecidos são a breve *Responsio ad Bernardum Aiglerio Abbatem Cassinensem*, dirigida ao Abade de Monte-Cassino, composta no caminho para o Concílio de Lião; e o segundo comentário ao *Cântico dos Cânticos*, feito em Fossa-Nova, já nos últimos dias de vida, a pedido dos frades cistercienses.

Desgostoso, ao vê-lo cada vez mais afastado das tarefas habituais e perdido num constante alheamento, observa-lhe o fiel Reinaldo de Piperno: — «Mestre, como abandonais assim uma obra tão vasta que empreendestes para glória de Deus e iluminação do mundo?» Tomás replica: — «Não posso mais». Insiste Reinaldo, persuadido de se tratar dum momentâneo excesso de fadiga. E ouve então esta frase que merece ficar histórica nos anais do pensamento humano: — «Não posso. Tudo quanto escrevi parece-me, ùnicamente, palha...» (1).

Pouco tempo depois, acompanhado de Reinaldo, vai o Doutor Angélico visitar sua irmã, a Condessa Teodora de Sanseverino, de quem é especialmente amigo. Estranha-o Teodora que, surpreendida, indaga do seu confidente: — «Que é isto? Frei Tomás está tão distraído que mal me falou!» Piperno, melancólico, esclarece-a: — «Anda assim desde a festa de S. Nicolau. Deixou mesmo, por completo, de escrever...». E torna a insistir, repetidas vezes, com o Mestre para que lhe explique a razão da sua apatia. Até que Tomás declara de novo, com firmeza e veemência: — «Peço-te, por Deus Omnipotente, pela fé que guardas à nossa Ordem e pela caridade que tens agora para mim, que não transmitas a ninguém, enquanto eu viva, o que te disser». E acrescenta, peremptório: — «Tudo que escrevi até hoje parece-me, ùnicamente, palha, em comparação com aquilo que vi e me foi revelado...».

Ainda se encontra expressa a mesma ideia nas *solemnia verba* pronunciadas alguns dias, ou semanas, mais tarde.

---

(1) «*Reginalde, non possum: quia omnia quae scripti videntur mihi palae*». (Depoimento de Bartolomeu de Cápua no Processo de Canonização).

Encaminha-se com Reinaldo e com o donato Tiago de Salerno para o Concílio de Lião. O seu dedicado companheiro e amigo, cuja fervorosa admiração pelo Mestre se exterioriza em desejos de o ver subir a uma alta dignidade eclesiástica, formula a esperança de que naquele Concílio a sua aspiração será satisfeita. Mas Tomás adoece no caminho e depressa se perde a esperança de salvá-lo. Reinaldo, sem se poder conter, desabafa a sua tristeza por ver assim frustrar-se o imaginário e grandioso futuro. Tomás, porém, resume com eloquência, nas seguintes palavras, o seu estado de espírito:

— «Não penses, meu filho, em te entristeceres por isso. Entre os desejos que exprimi a Deus — e, graças lhe sejam dadas, fui ouvido — pedi-lhe que me levasse deste mundo, a mim seu indigno servo, na condição humilde em que me encontrava, e que nenhum poder transformasse a minha vida ao conferir-me alguma dignidade. Poderia ainda, sem dúvida, fazer novos progressos na ciência e ser, pela doutrina, útil aos outros. Mas, por meio da revelação que me foi feita, o Senhor impôs-me silêncio, visto eu não poder mais ensinar, como sabes, depois que lhe aprouve revelar-me o segredo duma ciência superior. Desta maneira, a mim tão indigno, Deus concedeu mais do que aos outros Doutores que tiveram vida mais longa: deixo, mais cedo que os outros, esta vida mortal e entro consolado na vida eterna. Consola-te, pois, meu filho, porque eu estou inteiramente consolado» (1).

Eis o testamento espiritual de Tomás de Aquino — o mais belo testamento. Devemos meditar um pouco sobre ele.

---

(1) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. LXIV.

— «Não posso mais. Tudo quanto escrevi até agora parece-me, ùnicamente, palha...».

A frase, insista-se, merece ficar histórica nos anais do pensamento humano. É a confissão heróica da impotência da razão para atingir e divulgar o conhecimento perfeito da Verdade Sobrenatural. Tomás de Aquino acredita nessa Verdade, persegue-a toda a vida com tenacidade e elevação exemplares. Pequeno ainda, interroga-se, fascinado pelo supremo enigma do Universo :— «Que é Deus?» E, num longo, formidável esforço, procura sem descanso a resposta. A sua inteligência, fiel sempre às leis que lhe são próprias, sonda os mais diversos aspectos do mundo exterior e do mundo interior, ao clarão inalterável dos primeiros princípios. Assim consegue levantar, da Terra ao Céu, uma firme escada de Jacob, por onde subirá o espírito do homem, na medida do possível, a adquirir ciência mais alta. No entanto — como todos os autênticos génios criadores e desvendadores — nunca deixa de se manifestar insatisfeito. Há quem lhe negue a qualidade de filósofo, para lhe reconhecer apenas a de teólogo. Isto é, sem dúvida, justo — porque as suas especulações visam permanentemente o divino e apoiam-se, antes de tudo, nos dados fundamentais da Revelação. Justo, porém, só até certo ponto. A Filosofia Tomista é uma filosofia leal, realista, onde não há súbitas e cómodas evasões para mistérios que se declaram evidentes — mas progressão racional do conhecido para o desconhecido. Ainda a quem, vazio de crenças, a teologia do Doutor Angélico não interesse, deve a sua filosofia ser útil e benéfica. Nenhum autor respeita melhor a necessária distinção entre ambas — embora faça da primeira, dentro duma bem ordenada jerarquia de valores, a cúpula da segunda.

Afirmou-se atrás que Tomás visa permanentemente o divino. É tal a sua fé, que lhe sente, lhe ausculta a presença difusa em todos os aspectos do Universo e em todos os sentimentos humanos. A confiança num Deus tutelar, omnipotente, omnipresente, disposto a proteger e a auxiliar os trôpegos passos da criatura na jornada efémera e tormentosa — exprime-se nos seus incessantes apelos às luzes de cima. Percorre dessa forma a escala total do arroubo místico. Primeiro, as orações repetidas em que suplica o esclarecimento duma dúvida, o fio claro num labirinto, a base firme para a construção duma tese ou dum sistema. Depois, gradualmente, o êxtase a invadi-lo, a absorvê-lo, a transportá-lo de excelsa beatitude — a abrir-lhe, num relâmpago, as fontes vivas do Absoluto. Causa-lhe sofrimento intenso a esmagadora condição do intelecto humano, preso à contingência, forçado às descobertas sucessivas e incompletas. Aspira, com veemência irresistível, à plena integração no remoto esplendor.

É frequente deparar-se, nas páginas consagradas pelo Aquinense aos problemas da Teodiceia, um termo característico da sua lucidez extrema e, por isso mesmo, dolorosíssima: *inadaequatus*. Sabe quanto são inadequados os míseros vocábulos com que tenta cingir, esboçar, modelar o contorno fugidio, porque imaterial, de Deus. Inadequadas, fatalmente, por mais que ascenda e se ultrapasse, as definições hipotéticas do Indefinível, as explicações indecisas do Inexplicável, as pálidas referências à Suma Claridade!

Nas horas de contemplação, une-se fervorosamente àquele Ser perfeito e inacessível que adivinha longe, muito longe, perdido além dos insondáveis infinitos. Solicita-O, chama-O, arde no único desejo de O conhecer por fim.

E nessa manhã límpida e gelada de Dezembro a sua sede é satisfeita como nunca se atrevera a supô-lo. Rasgam-se véus sobre véus. Descerram-se perspectivas sobre perspectivas. A visão radiosa, a visão porque anseia desde o começo, para a qual viveu, à qual votou todos os pensamentos e canseiras, patenteia-se na sua sublime nudez, dum só golpe, simples como apenas ela o pode ser, inteira soma de todos os segredos e de todas as certezas, fulgor eterno resumido em ardente flecha de oiro. Inexcedível prémio duma vida gasta na ambição exclusiva de o merecer — e que não sonhou, apesar disso, merecê-lo um dia. Tomás, ferido mortalmente pelo excesso de luz, fica para sempre estranho ao mundo obscuro e triste a que regressa...

...Como não lhe há-de parecer ùnicamente palha o que até aí escreveu — desde que foi admitido a enxergar o que jamais poderá ser escrito?

Fossa-Nova

A UM de Maio de 1274 deve-se realizar em Lião um importante Concílio. Gregório X participa o facto a Tomás de Aquino e recomenda-lhe que não deixe de comparecer. O grande Doutor dominicano está exausto, incapaz duma viagem tão longa. No entanto, sempre fiel à virtude de obediência — que exemplarmente praticou em toda a vida — dispõe-se a cumprir as ordens do Pontífice. Acompanhado, mais uma vez (a última!), pelo fiel Reinaldo de Piperno, toma o rumo de Lião.

No caminho, fica o Castelo de Maenza, diocese de Trani, na Campânia, que pertence ao Conde Aníbal de Ceccano, casado com sua sobrinha Francisca de Aquino. Porque a fadiga o compele a isso, e porque não quer passar tão perto dos seus sem os ver, detém-se em Maenza alguns dias.

O seu estado de saúde não demora a agravar-se. Enfraquece assustadoramente; as forças, hora a hora, declinam. Perde por completo o apetite e recusa todos os alimentos. Assustados, a família e o médico, João Gui de Piperno, não sabem como combater essa total inapetência.

Um dia, Tomás confessa que só desejaria comer determinada qualidade de arenques que outrora lhe deram em França. O capricho do doente não pode ser satisfeito, pois nunca se viu na região aquele peixe. Só talvez em França ou na Inglaterra...

João Gui de Piperno, contrariado e perplexo, sai do Castelo. Quando atravessa a praça fronteira, encontra um vendedor de sardinhas, chamado Bordonário, que vem com o seu cabaz, segundo o costume, de Terracina para Maenza. Pergunta-lhe qual a espécie de peixe que traz. «Sardinhas» — responde Bordonário. Mas, com grande espanto, ao descobrir o cabaz para mostrar que diz a verdade, encontra-o cheio de arenques frescos! Todos, em redor, se maravilham. Bordonário jura que não mentiu, entre calorosos protestos. Reinaldo corre a dar a boa notícia ao Mestre enfermo: — «Deus fez-vos a vontade. Ides ter o que desejáveis. Encontraram-se os arenques de que havíeis falado!» — «Mas donde vêm eles?» — pergunta Tomás — «e quem os trouxe aqui?» — «Foi Deus quem vo-los mandou!» — exclama o cândido e dedicado Reinaldo.

O Doutor Angélico vacila em aceitar o divino presente. À volta, os Condes de Ceccano, o médico, vários frades do Convento de Fossa-Nova que vieram visitá-lo, insistem. Humildemente, porém, mantém a negativa: — «Mais vale que eu me confie à Providência e não tenha a presunção de comer destes peixes que devo ao poder de Deus». E termina, com ar contrito: — «Desejei-os demais!...» (1).

---

(1) Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. LVII. Segundo declara no Processo de Canonização Frei Pedro do Monte de S. João, testemunha presencial dos factos, o Doutor Angélico teria acabado por ceder ante a insistência dos familiares.

De momento a momento o doente sente-se pior, mais seguro de alcançar o termo da jornada. Tomás declara então: — «Se o Senhor quer visitar-me, é melhor que me encontre num convento de religiosos do que numa casa de seculares». E como se acha perto, a cerca de seis milhas, o Mosteiro cisterciense de Fossa-Nova, pede que para lá o conduzam sem demora.

Numerosos frades o acompanham, numa demonstração de respeitoso afecto. Apenas chega, dirige-se à Igreja. Reza algum tempo, em piedoso recolhimento, junto do altar. Depois, entra no claustro. E aí, diante de várias testemunhas comovidas que mais tarde o relatam no Processo de Canonização, — por exemplo, Frei Nicolau, Abade de Fossa-Nova, Frei Pedro do Monte de S. João, Frei Octaviano de Babuco — pronuncia, na esteira do Salmista, estas proféticas palavras: — «Eis o lugar do meu descanso eterno; nele habitarei, porque assim o quis» (1).

Os frades, dominados por funda impressão, soltam magoados clamores. Sem dar pelos seus queixumes, Tomás ergue a cabeça, olha-os de relance, já ausente, a incomensurável distância.

Frei Nicolau, o Abade, oferece-lhe a sua cela. O Aquinense recolhe ao leito e vive ainda um mês. A todos edifica pela sua paciência e pela sua doçura. Os progressos da doença tornam-se mais visíveis. É a transformação dum corpo que tanto se votou às tarefas do Espírito («*homo totus spiritualis*», define Frei João de Buiano) — em espírito plenamente liberto, desincarnado.

No seio da pequena e virtuosa confraria reina intensa admiração pelo hóspede eminente que se confiou à sua

---

(1) «*Haec requies mea in saeculum saeculi; hic habitabo, quoniam elegi eum*». (Salmo, 131, 14).

guarda. Como o tempo está bastante frio, nesse Fevereiro rigoroso, os frades vão buscar à floresta lenha para lhe aquecer o quarto e transportam-na aos ombros, felizes por lhe poderem prestar esse último serviço — última homenagem. Tomás de Aquino, confundido, protesta: — «Donde me vem esta honra de ver os servidores de Deus a servir um homem como eu e a trazer de longe tão pesados fardos?»

Antes de morrer, solicitado para lhes deixar ainda uma lembrança da sua alta sabedoria, dita-lhes o segundo comentário ao *Cântico dos Cânticos*. A voz enfraquecida ergue-se num hino de graças ao Senhor — a quem irá prestes entregar-se para sempre. E o cântico de amor, nessa carinhosa Abadia da Campânia, diante dum grupo atento e desolado de humildes frades cistercienses — é a derradeira aula do Doutor de Aquino.

Poucos dias passados — cada vez mais fraco, mais esvaído — Tomás compreende que atinge o epílogo da sua existência terrena. Pede os Sacramentos, recebe-os com grande fervor, a chorar de alegria. Em frases devotas, expressão transfigurada, afirma ainda a sua fé absoluta na presença de Deus na hóstia. As suas palavras de despedida, diante do supremo viático, reprodu-las piedosamente Guilherme de Tocco:

— «Recebo-te, penhor do resgate da minha alma, recebo-te, viático da minha peregrinação. Por amor de ti, estudei, velei, trabalhei; preguei-te e ensinei-te. Nada disse contra ti, mas se o fiz foi sem o saber; não persisto obstinadamente nos meus juízos; se mal falei em relação a este e aos outros sacramentos, deixo tudo à correcção da Santa Igreja Romana, em cuja obediência saio agora do mundo.»

Três dias depois, a 7 de Março de 1274, de madrugada, é ungido. Responde a cada uma das santas unções. Instantes depois, expira. Um júbilo sobre-humano enche-lhe a face de luz perene. A sua alma vai tão pura como veio. O último confessor, Reinaldo de Piperno, declara que ouviu a confissão duma criança de cinco anos.

Não parte; regressa. Espera-o Aquele de quem nunca, afinal, se separou.

Os funerais de Tomás de Aquino revestem-se de certa solenidade, por iniciativa do Abade de Fossa-Nova. Seguido de considerável número de pessoas, o seu ataúde é transportado à Igreja, entre cânticos e lágrimas.

Estão presentes: a Condessa de Ceccano, que a morte de seu tio deixa abaladíssima e que manifesta comoção extraordinária; vários fidalgos dos arredores ligados por laços de parentesco à família de Aquino; o Bispo de Terracina; muitos frades dominicanos vindos de longe para prestar as honras derradeiras ao mais notável Doutor da Ordem; e toda a pequena comunidade cisterciense da Abadia.

Na clara manhã, cinzenta e fria, da Campânia, este grupo de amigos e companheiros cerca de sentimento profundo a cerimónia fúnebre que restitui o Doutor Angélico à pátria celeste. E todos, com grande fé, principiam já, mais do que a pedir pela sua alma, a implorar dessa alma eleita assistência junto de Deus.

Os prodígios verificados nas diversas translações do seu corpo, as curas miraculosas feitas sob a invocação do seu nome ou ao contacto das suas relíquias — não são

para este livro, onde apenas se quis dar ideia sucinta da sua passagem pela Terra. Há, todavia, um episódio que merece relato circunstanciado, não só por serem muitas e fidedignas as testemunhas que o atestam como verídico — mas porque apresenta alto significado simbólico. Para nós, o caso transcende as meras circunstâncias de lugar e de tempo e as personagens que nele estão em jogo. Por isso consideramos oportuno deixá-lo aqui exposto, na sua eloquente simplicidade.

À hora em que Tomás de Aquino acaba, um dos monges de Fossa-Nova reza na Igreja do Convento. Em certo momento adormece e tem um sonho estranho. Enorme estrela, de brilho inverosímil, desce sobre a Abadia e, por instantes, envolve-a toda num casulo fulgurante. Duas outras estrelas, de igual grandeza, caem do céu, juntam-se à primeira e todas três se elevam ao infinito azul. Quando desperta e é informado da morte do Santo Doutor — ocorrida exactamente à mesma hora do curioso sonho — afirma que assistiu à subida da sua alma ao céu e que dois anjos enviados do alto lhe faziam cortejo.

Apenas uma ingénua alegoria medieval? Conhece-se, todavia, um documento — com data de 24 de Abril de 1673 e as assinaturas de quarenta e cinco habitantes categorizados da localidade italiana de Belcastro, — que vem dar conta dum facto sobrenatural ali registado através dos tempos. Nesse documento, declaram os signatários que uma antiga tradição, transmitida de pais a filhos, assinala o aparecimento duma estrela sobre o castelo da cidade, desde as primeiras às segundas vésperas de São Tomás de Aquino. E continuam: — «Atestamos ainda que somos hoje espectadores do mesmo prodígio e que, todos os anos, por acasião da festa do glorioso São Tomás de Aquino,

entre as primeiras e as segundas vésperas, uma estrela aparece no céu, exactamente por cima do castelo; essa estrela é semelhante às outras, luminosa e bela, tal como as que podem ser contempladas em tempo sereno; o próprio sol não impede que ela seja vista e não lhe ofusca a beleza; em cada ano, qualquer pessoa que tenha curiosidade pode contemplá-la; e só da circunferência da cidade essa estrela pode ser vista, e não de qualquer outro local» (1).

Desta vez, é absurdo supor que haja alucinação ou invenção sugerida pelo ardor da fé. Estamos perante um fenómeno presenciado por várias pessoas em várias ocasiões e cuja autenticidade não hesitam em garantir sob juramento.

Permitam-nos ver nele a flagrante manifestação da glória póstuma do Aquinense — que, no capítulo seguinte, focaremos sob outros aspectos. Alma de claridade plena e fixa, tanto pela chama interior como pelo poder de revelar e desdobrar horizontes — símbolo algum poderá melhor corresponder-lhe do que a imensa e maravilhosa estrela resplandecente, quatro séculos passados, sobre uma das regiões que habitou.

Alegoria, ainda? Mesmo quem duvide da sua realidade e se feche num árido cepticismo, terá de compreender

---

(1) Este documento, tirado do *Codex Colbertinus* e dado a público por Uccelli em 1873, na sua brochura *Due Documenti inediti*, foi traduzido de italiano para francês no apêndice ao volume *Saint Thomas d'Aquin—Sa Vie par Guillaume de Tocco et les Témoins au Procès de Canonisation*, organizado sob a direcção dos P.es Tomás Pègues e F. X. Maquart, págs. 361 a 364.

quanto ela é bela e justa. Confessemos, sem hesitar em oferecer a nossa crença inabalável à ironia malévola dos «espíritos fortes» (fortes, apenas, na aceitação do seu deserto interior), — confessemos desassombradamente ser essa a imagem que preferimos guardar, com os habitantes de Belcastro, da santa memória do Doutor Angélico.

A glória póstuma

UMA biografia tão completa quanto possível, embora abreviada, de São Tomás de Aquino, não pode terminar aqui. Apesar de toda a sua vida ser premeditadamente obscura e pacífica, um singular destino rodeia-lhe tanto o nome como a obra da mais paradoxal atmosfera de combate. Por várias vezes o vemos lutar com energia e tenacidade em defesa das suas doutrinas. Essa luta prolonga-se ainda por bastantes anos, depois do seu desaparecimento (1). Parece-nos indispensável contar, em resumo, os principais episódios que a assinalam.

Na Faculdade das Artes de Paris, a notícia do falecimento de Tomás de Aquino em Fossa-Nova produz

---

(1) Precioso para o conhecimento do longo debate em torno da doutrina do Mestre falecido, o estudo do Cardeal Ehrle: *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Iahren nach seinem Tod* (em *Zeitschrift für Katholische Theologie*, tomo XXXVII, 1913, págs. 266 a 318).

consternação sem limites. A 2 de Maio, isto é, menos de dois meses passados sobre a triste ocorrência, o Reitor da Universidade e os Procuradores e Mestres da Faculdade referida dirigem ao Capítulo Geral dos Dominicanos, então reunido em Lião, uma carta que traduz homenagem sentida e calorosa — como de outra igual não há exemplo. Exprimem a dor profunda de todos os signatários e tecem louvores excepcionais ao Anjo da Escola. Chamam-lhe «luminar máximo que preside ao pleno dia e ilumina a Igreja inteira com seus raios». Afirmam que a Providência só por especial privilégio concedeu aos homens o seu aparecimento e consideram que «foi trazido ao mundo pela natureza para descobrir os seus próprios segredos» (1). Pedem ainda, não só os seus restos mortais — que Paris tem o dever de guardar e honrar, — mas também os trabalhos filosóficos que deixa incompletos e cujo envio lhes prometeu (2).

---

(1) Eis o texto integral desse passo tão significativo: — «*Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo ut verius dicamus, luminare majus, quod preerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter judicamus solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inopinatam eclipsim, dum toti ecclesie tanti splendoris radius est substractus. Et licet non ignoremus conditorem nature ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nichilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta*». (*Chart. Univ. Paris.*, I, pág. 504).

(2) Os Mestres parisienses citam, de modo especial, um comentário *super librum Simplicii*, outro *super librum de Caelo et Mundo* de Aristóteles e uma *Expositionem Tymei Platonis* (*Chart. Univ. Paris.*, I, págs. 504-505). Das três obras, apenas

Esta iniciativa, tomada quase exclusivamente pelo «partido de Alberico», todo poderoso na Faculdade das Artes, desagrada a alguns professores de Teologia — em grande parte, como sabemos, afectos ao augustinismo e divergentes da orientação albertino-tomista.

Entretanto, persistem os conflitos universitários, e põem em risco a unidade do ensino e a eficácia das determinações romanas. O Pontífice reinante — João XXI — alarma-se com este grave estado de coisas que ameaça tornar-se insolúvel. A 18 de Janeiro de 1277, numa carta dirigida a Estêvão Tempier, o já para nós famoso Bispo de Paris, expõe-lhe o seu vivo descontentamento — (causado sobretudo pela obstinação com que se mantêm quase todas as teses condenadas em Dezembro de 1270) — e ordena-lhe que indague quais as pessoas erguidas assim contra a suprema autoridade da Igreja e quais os lugares onde exercem a sua nefasta acção. Termina João XXI por ordenar que o produto de tais investigações lhe seja transmitido, num fiel e minucioso relatório.

Os teólogos augustinianos, perante este documento, julgam chegada a hora da desforra. E tomam de novo a ofensiva — apoiados numa interpretação tendenciosa dos desejos expressos do Papa.

João XXI ordenou apenas que se fizesse um inquérito e um relatório. Estêvão Tempier excede largamente as ordens recebidas de Roma. Inclinado a ouvir, de preferência, os Mestres de Teologia; atento às solicitações que

---

a segunda (o Comentário ao *de Caelo et Mundo*) chegou a ser, talvez, efectuada pelo Aquinense, e só até à lição oitava do Livro III.

desse lado o assaltam — a 7 de Março de 1277, repare-se bem: exactamente no dia em que passa o terceiro aniversário da morte de Tomás de Aquino! — o Bispo de Paris, «*nos tam doctorum sacre scripture, quam aliorum prudentium virorum communicatio consilio*» (1), condena solenemente duzentas e dezanove proposições, na sua quase totalidade representativas da orientação aristotélico-averroísta e castiga com excomunhão os autores e ouvintes das mesmas que no espaço de sete dias não forem repudiá-las perante ele próprio ou perante o Chanceler da Igreja de Paris. Estêvão Tempier, de há muito conhecido por homem agreste e autoritário (2), teve já numerosos atritos, até com os teólogos que resolve agora satisfazer. De novo o seu feitio severo se manifesta nesta conjuntura — pois estende longe demais a sua férula e abrange doutrinas que não implicam, porventura, heresia ou erro. Vê-se bem que a condenação de 1277, para além das principais teses averroístas, que na verdade cita — procura atingir o Peripatetismo na outra corrente: a de Alberto Magno e Tomás de Aquino. Claro que os alvejados são, em primeiro lugar, Sigério de Brabante e o seu amigo e companheiro Boécio de Dácia, ambos Mestres da Faculdade das Artes (3); Rogério Bacon e Gil de Roma também sofrem, embora em menor grau; quanto ao Aquinense, um certo número de

---

(1) *Chart. Univ. Paris.*, I, pág. 543.

(2) «*Hominem pertinacis et obstinate mentis fuisse...*»— lê-se no *Chart. Univ. Paris.*, I, pág. 438.

(3) Do problema histórico da verdadeira identidade de Boécio de Dácia encontra-se excelente resumo e esclarecimento completo em Mandonnet (*Siger.* I, pág. 229 e seg.). A sua conclusão é a que adoptamos: Boécio, companheiro de Sigério de Brabante, seria, como este, professor da Faculdade das Artes.

proposições respeitam nitidamente ao seu ensino — e aqui se surpreende a acção diligente dos adversários para o comprometerem entre os autores proibidos e censurados. Cinco grandes teorias tomistas aparecem em jogo: a da unidade do mundo (1); a da individuação nas espécies espirituais e materiais (2); a da localização das substâncias separadas e suas relações com o mundo físico (3); a da excelência da alma e da sua operação intelectual,

---

(1) Eis as duas proposições condenadas nas quais esta tese tomista se condensa:

— «*Quod prima causa non potest plures mundos facere.*»

— «*Quod si esset aliqua substantia separata, quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo.*»

(2) Cinco das proposições condenadas são relativas a esta tese:

— «*Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.*»

— «*Quod, quia inteligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.*»

— «*Quod formae non recipiunt divisionem, nisi per materiam.*»

— «*Quod Deus non posset facere plures animas in numero.*»

— «*Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae, ut Socrates et Plato, et quod forma humana existente in utroque eadem numero non est mirum, si idem numero est in diversis locis.*»

(3) Dizem respeito a esta tese as seguintes três proposições:

— «*Quod substantiae separatae, eo quod habent unum appetitum, non mutantur in opere.*»

— «*Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est.*»

— «*Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam.*»

dependente das condições do corpo (1); enfim, a das circunstâncias que determinam a vontade na sua operação (2). Não há a coragem de juntar-lhes a da unidade das formas substanciais nos seres corpóreos — objecto, anos atrás, do animado debate em que Tomás logrou triunfo incontestável. Tal facto ainda está demasiado vivo na memória de muitas pessoas, o que pode tornar escandalosa uma reincidência cujos intuitos ficariam assim demasiado a descoberto.

No entanto, aquilo que não é possível nas margens do Sena julga-se viável nas margens do Tamisa. Tanto mais que ali uma série de factores actuam em proveito dos inimigos do Tomismo.

O novo Primaz de Inglaterra — nomeado a 11 de Outubro de 1273 — é Roberto Kilwardby, antigo estudante

---

(1) Relacionam-se com esta tese duas das proposições condenadas:

— «*Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam.*»

— «*Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae.*»

(2) Indicada nas três proposições seguintes:

— «*Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens, et ratione alterius.*»

— «*Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed naturae voluntatis.*»

— «*Quod voluntas manente passione et scientia particulari in actu non potest agere contra eam.*»

de Paris, depois Mestre da Faculdade das Artes, que, no seu regresso à Grã-Bretanha, entra na Ordem Dominicana pelo braço do Provincial de então, e futuro Mestre Geral, Jordão de Saxe. A este sucede como Provincial durante onze anos (1261-1272) — até que se vê escolhido para Arcebispo de Cantuária e Primaz de Inglaterra, na data citada acima. Roberto Kilwardby é uma das figuras eminentes do reduzido grupo de Pregadores que se mantêm fiéis às directrizes platónico-augustinianas. Por volta de 1270-1271, no momento em que estão mais acesas as polémicas entre os dois campos, toma parte no Capítulo Geral de Mompilher, cujas actas lhe chamam *magnus magister in Theologia* (1). Autor de abundantes e celebrados trabalhos, entre os quais se salientam o importante tratado *De ortu et divisione Philosophiae* e as valiosas anotações aos livros de Santo Agostinho, — os progressos visíveis e rapidíssimos da tendência personificada em Alberto Magno e Tomás de Aquino enchem-no de natural contrariedade e de explicáveis apreensões. A sua discordância com o pensamento de ambos exterioriza-se de maneira bem nítida. Por outro lado, conheceu na Universidade Estêvão Tempier, de quem se sente próximo pelas ideias e pelo temperamento.

Em 18 de Março de 1277, onze dias apenas decorridos sobre a condenação de Paris, Roberto Kilwardby promulga em Oxford condenação idêntica, sobre trinta proposições respeitantes à Gramática, à Lógica e à Filosofia

---

(1) A propósito das divergências já então manifestadas entre o Aquinense e o futuro Primaz de Inglaterra, ver o curioso estudo de M. D. Chenu, *Les réponses de Saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil.* (*Mélanges Mandonnet*, I, págs. 191 a 222).

Natural. Dentre as últimas, são várias as que se referem à mencionada tese do Doutor Angélico acerca da unidade das formas substanciais, ou, mais precisamente, acerca da composição do corpo.

O acto do Arcebispo de Cantuária, ao qual dá particular alcance ser praticado por um dominicano prestigioso, representa, sem dúvida, uma vitória importante dos contraditores de Tomás de Aquino (1).

Novos êxitos se somam a estes, quando, a 12 de de Março de 1278, Roberto Kilwardby, feito Cardeal, vai para Itália. O seu sucessor é o antigo regente franciscano de Paris, João Peckham, cuja hostilidade a Tomás não ignoramos. Entre 1277 e 1280 Guilherme de La Mare, prestigioso Mestre da escola de Santo Agostinho e S. Boaventura, também pertencente à Ordem de S. Francisco, publica um solene manifesto que exprime o pensamento dos dissidentes: *Correctorium fratris Thomae*, em que ataca cento e dezoito pontos fundamentais da doutrina do Aquinense, colhidos, quase todos, na *Summa Theologica*. E em 1282 o Capítulo Geral dos Frades Menores, reunido em Estrasburgo, determina que só possa fazer-se nas escolas da Ordem a leitura da mesma *Summa* desde que se acatem essas emendas. Um professor de Oxford, Ricardo Knapwell, desobedece (2). Peckham obriga-o a compare-

---

(1) V. *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford*, pelo P.e Glorieux. (*Revue Thomiste*, 32, 1927, págs. 260 a 291).

(2) M. D. Chenu ocupa-se deste episódio em *La première diffusion du Thomisme à Oxford: Knapwell et ses Notes sur les Sentences* (*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 3, 1928, págs. 185 a 200). — Ver, ainda, o curioso trabalho de F. M. Powick, *The medieval books of Merton College*.

cer no seu tribunal de Arcebispo e trata-o com excessiva dureza. O novo Primaz de Inglaterra ultrapassa ainda Kilwardby — pois confirma e amplia, em 1284 e 1286, a condenação de grande número de teses tomistas. Deste modo se inicia a ofensiva pròpriamente franciscana, que se estenderá por largo período (1).

A reacção, porém, não tarda. Lembremo-nos de que Tomás de Aquino foi, em vida, um dos Mestres mais respeitados e admirados, de que, sobretudo, viveu largo tempo na Cúria Romana e obteve de diversos Pontífices marcas iniludíveis de apreço, de respeito, de confiança. Por mais duma vez fizemos notar que o Doutor Comum defendeu com frequência, além dos próprios pontos de vista, as orientações e os pareceres da Santa Sé. O valor do seu ensino, a consistência e amplitude da sua construção teológico-filosófica, a qualidade e quantidade dos discípulos que deixa, enfim a influência da sua Ordem — tudo isto forma um conjunto de forças que não pode nem deve ceder ante a insólita agressão dos augustinianos obstinados.

Segundo depõe Bartolomeu de Cápua, a primeira voz que se levanta em defesa do Aquinense e das suas doutri-

---

(1) Sobre a personalidade e acção do Primaz: *Jean Peckam O. F. M. et l'Augustinisme*, por A. Callebaut. (*Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925), págs. 441 a 472). — Sobre os acontecimentos deste período: *The Grey Friars in Oxford*, de G. A. Little, do qual se devem também citar *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*. (*Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1926), págs. 803 a 874); *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, de D. E. Sharp; *The condemnation of St Thomas at Oxford*, de D. Caulus, O. P., editado por «The Aquinas Society of London». (*Aquinas-Papers*, n.º 5, Oxford, 1946).

nas — mal principia a avolumar-se a campanha dos professores parisienses de Teologia — é a de Alberto Magno. Informado em Colónia do que se empreende contra o seu antigo assistente e, afinal, contra as directrizes que lhes são comuns, a ele e a Tomás, o Doutor Universal não hesita, apesar da sua avançada idade (71 anos), em fazer, acompanhado de Frei Hugo de Luca, Provincial da Toscana, uma viagem a Paris — onde chega ao que parece em 1277. Na capital francesa, convoca o *Studium Generale*, sobe à cátedra dos Pregadores e desenvolve este tema: — «Que louvores haverá para aquele que vive, se os mortos o elogiam?» Numa imagem ousada e justa, considera Tomás vivo e os seus inimigos mortos. Paradoxo exacto, pois o Doutor Angélico viverá muito para além daqueles que nessa hora o atacam e caluniam! Além disto, Alberto oferece-se para defender, ante um júri de competências, os escritos de Tomás, «resplandecentes de verdade e santidade». E, após uma propaganda intensa e frutuosa — a sua autoridade é ainda enorme, nesse grande centro onde outrora dominou pela ciência e pelo talento, — regressa. Em Colónia de novo, convoca uma assembleia solene da Ordem e faz o elogio mais absoluto de Tomás de Aquino que, pelas suas obras, diz, pôs termo ao labor de todos até o fim dos séculos, porque todos, daí por diante, trabalharão em vão (1).

Maravilhoso espectáculo o deste velho Mestre medieval, já vizinho da morte (que chegará, para ele, em 1280)

---

(1) «*...et in fine conclusit quod idem Fr. Thomas in scripturis suis impossuit finem omnibus laborantibus usque ad finem saeculi et quod omnes deinceps frustra laborarent*». (Depoimento de Bartolomeu de Cápua no Processo de Canonização).

— a travar o último combate pela honra e integridade do seu glorioso colaborador desaparecido! (¹).

Outros dominicanos se apressam a pôr em jogo todo o valimento que possuem junto da Santa Sé para inutilizar as arbitrárias condenações de Paris a Oxford. Um membro da Ordem, personagem altamente cotada, residente na Cúria Romana, tem especial intervenção no caso: Pedro de Conflans, Arcebispo de Corinto, mais tarde Arcebispo de Cosenza. Estêvão Tempier, em resposta a observações que por ele lhe haviam sido dirigidas, manda-lhe a sentença de Roberto Kilwardby. Sem se deixar abalar e muito menos convencer pelo procedimento do Primaz de Inglaterra, Conflans escreve a este uma carta extremamente severa, na qual se mostra supreendido pela proibição de teses que considera bem fundamentadas. O Arcebispo de Cantuária, dotado de inteligência e teimosia excepcionais, responde com um memorial justificativo, em que, no entanto, não faz a prova do seu dever de proibir as referidas teses. Ampara-se ao «juízo unânime dos Mestres da Universidade de Oxford, tanto regentes como não regentes», para os quais «as teses proibidas são manifestamente falsas, ou contrárias à verdadeira Filosofia, ou próximas

---

(¹) Como prever então que, menos de dois séculos corridos, se travarão na Universidade de Colónia acesas lutas filosóficas entre *albertistas* e *tomistas?!* Chefiam os primeiros Heimerico de Campo, amigo de Nicolau de Cusa, como ele imbuído de doutrinas neoplatónicas, Gerardo Hardewick e Arnaldo de Luyde; chefiam os segundos Gerardo e Lamberto de Monte e João Versorius. Para um conhecimento minucioso do assunto, consultar *Geschichte des Albertismus*, de G. Meerseman.

de intoleráveis erros, ou evidentemente iníquas, por opostas à fé católica» (1).

Enquanto o momentoso assunto se discute assim, entre figuras gradas da Igreja, o Sacro Colégio impressiona-se e decide, por seu lado, mostrar-se discordante da implacável sentença que fere a memória do insigne Doutor. Sabe-se que o Bispo de Paris tenciona aproveitar o auxílio valiosíssimo que lhe veio de Oxford para intensificar ainda as suas iniciativas adversas ao peripatetismo cristão. Hesitou em condenar na zona da sua jurisdição as doutrinas nìtidamente tomistas. Agora, que elas foram condenadas por um dominicano de relevo, dispõe-se a repetir igual medida em Paris. Tanto mais que a Igreja se encontra privada transitòriamente do seu Chefe supremo. João XXI faleceu. Os Cardeais, reunidos em Anagni, ocupam-se da eleição do sucessor (2). Não será esta a melhor oportunidade para dar o ambicionado golpe?

As ilusões de Estêvão Tempier depressa se desfazem. Mal chegam a Anagni rumores do projecto que formou, o Sacro Colégio envia-lhe ordem categórica para suspender qualquer decisão sobre o assunto. A Cúria chama a si a resolução do pleito.

---

(1) «...*de consensu omnium magistrorum Oxoniensium tam regentium quam non regentiam...*»

«...*tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes*». (Publicado por Ehrle: *Archiv. f. Litt. — u. Kirchengeschichte*, V, pág. 614).

(2) A vacatura do sólio pontifício dura de 20 de Maio a 25 de Novembro de 1277.

Não se detêm, contudo, os Dominicanos ante os primeiros frutos da sua acção para a defesa de Tomás de Aquino. O Capítulo Geral, reunido em Milão pouco depois (1278), com o fim de contrabater no seu terreno de origem a perigosa sementeira de Roberto Kilwardby, envia a Inglaterra dois delegados: Raimundo de Mévouillon e João Vigouroux, a quem dá por missão visitar a Província e castigar os detractores «*de scriptis venerabilis patris fratris Thomae de Aquino*». Depois, o Capítulo de Milão, como aliás os que lhe sucedem (1), declara o seu respeito pelo ensino do Doutor Angélico e a necessidade de intensamente o propagar.

Até fins do século, e mesmo para além, o debate prossegue, animadíssimo, de ambos os lados. Novos e preponderantes vultos do Franciscanismo vêm reforçar a empresa iniciada pelas belicosas iniciativas de Kilwardby e de João Peckham e pelo agressivo panfleto de Guilherme de La Mare. Citem-se, entre os mais salientes: o Cardeal Mateus de Aquasparta, que se dedica frequentemente a combater as principais teses do Aquinense; Ricardo de Middleton, cujo tratado *De gradu formarum* é dirigido contra a doutrina da unidade das formas tão querida do Mestre dominicano; Henrique de Gand, em grande parte também oposto às suas directrizes e que os contemporâneos chamam *Doctor solemnis* (2); Pedro Auriol, Bispo de

---

(1) Citemos, de relance, entre outros: os Capítulos Gerais de Paris, em 1279 e 1286; o de Saragoça, em 1309; o de Metz, em 1313; os de Bolonha, em 1315 e 1329; o de Carcassonne, em 1342; o de Madrid, em 1346; etc., etc.

(2) Note-se que o famoso Godofredo de Fontaines, amigo e companheiro de cátedra de Henrique de Gand em Paris, censura

Aix, *Doctor facundus*, constantemente adverso aos grandes Escolásticos a quem chama «doutores modernos» e empenhado em ligar-se directamente a Santo Agostinho, Averroes e Aristóteles; enfim, acima de todos, João Duns Escoto, *Doctor subtilis*, filósofo original e de raro engenho mas obscuro e hipercrítico, que defende a univocidade do ser, o intuicionismo, o formalismo metafísico, o voluntarismo — e que, aliás com certo exagero, Klimke e Ueberweg consideram, relativamente a Tomás de Aquino, em posição tão contrária como a de Kant relativamente a Leibniz (1).

Há que assinalar, ainda, outro franciscano célebre, Guilherme d'Ockham, designado por *Doctor invencibilis*, «príncipe dos nominalistas», perigoso e sugestivo inovador cuja influência se estenderá através dos tempos e está na raiz do materialismo moderno — e Durando de Saint-Pourçain, Bispo de Limoux, de Puy e de Meaux, *Doctor resolutissimus* que, apesar de pertencer à Ordem de S. Domingos, não duvida mostrar-se vivamente hostil

---

àsperamente a condenação de 1277, por se referir a proposições contraditórias e prejudicar estudantes e professores, aos quais priva do contacto com a doutrina utilissima do Aquinense: «*detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis recentissimi et excellentissimi Doctoris scilicet fratris Thomae...*». (Ed. de M. H. Laurent, O. P., em *Revue Thomiste*, 35 (1930), págs. 278-279, no estudo *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277*). — V. também Maurício de Wulf: *Études sur la vie et les oeuvres de G. de Fontaines* (Lovaina, 1904).

(1) F. Klimke, S. J., *Institutiones Historiae Philosophiae*, vol. I, pág. 84 e seg.; Ueberweg-Geyer, *Die patristiche und scholastiche Philosophie*, pág. 753 e seg. — V. também o livro de A. Vacant, *Études comparées sur la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*.

a muitos pontos de vista do Pensador exaltado por ela como guia a seguir e a acatar.

Mas uma legião de paladinos — muitos dos quais formados por ele próprio — se ergue para continuar ou para defender a obra do Mestre. Sem falar já do Cardeal Aníbal de Anibaldis, seu antigo e dedicado assistente em Saint-Jacques e de Romano de Roma, que o substituiu na cátedra parisiense, porque um e outro mal lhe sobrevivem — os melhores amigos e discípulos acorrem à liça: Gil de Lessines que, no tratado *De unitate formae*, advoga e justifica uma das grandes teses tomistas condenadas em 1277 pelo Arcebispo de Cantuária; Guilherme de Hozum, Arcebispo de Dublin; João Balbi de Génova, autor de uma *Summa* de feição original, *Dialogus de quaestionibus anima ad corpus;* Ferrário Catalão, emérito quodlibetista; Ulrico de Estrasburgo, um dos máximos seguidores de Alberto Magno; o Cardeal Tomás Jorze, comentador de Lombardo; Pedro de Alvernia, a quem se deve a última parte dos Comentários à *Política* de Aristóteles, designado como «*fidelissimus Thomae discipulus*»; João e Gerardo de Sterngassen, não apenas místicos admiráveis, mas filósofos de mérito; Alberto de Brescia, que no *De officio sacerdotis* exprime a orientação prática da Teologia do Doutor Angélico; o Beato Tiago Capocci de Viterbo, Arcebispo de Nápoles, seu devotado panegirista (1); acima de todos, Ptolomeu de Luca, biógrafo entusiasta de Tomás na *Historia Ecclesiastica nova*, seu colaborador no *De Regno* (cujos últimos capítulos lhe pertencem) e, no *Exameron*, cuidadoso expositor da sua Psicologia.

---

(1) V. a seu respeito o elucidativo trabalho de David Gutiérrez, O. S. A.: *De B. Jacobi Viterbiensis, O. E. S. A., vita, operibus et doctrina theologica* (Roma, 1939).

Os Dominicanos não confiam, porém, ao mero acaso das iniciativas individuais a responsabilidade da sua contra-ofensiva: tratam de organizá-la e desenvolvê-la sistemàticamente. Antes de mais nada, é indispensável responder ao libelo de Guilherme de La Mare. E não tardam a aparecer diversos trabalhos a tal fim consagrados. O primeiro *Correctorium corruptorii fratris Thomae*, atribuído por uns a Gil de Roma, por outros a Ricardo Knapwell, por outros a Guilherme de Mackefield e a Roberto de Herford (ou de Tortocollo) — apresenta o texto integral do adversário e refuta-o linha a linha; o segundo, da autoria de Hugo de Billom, Arcebispo de Ostia (para Mandonnet) e da autoria de Durando de Aurillac, *Durandellus* (para Ehrle), segue uma ordem mais livre e aplica-se de preferência a contestar determinados pontos; o terceiro, inacabado, é de João Quidort (ou João de Paris) e revela marcante originalidade; enfim, parece haver mais um *Correctorium* elaborado em Inglaterra, no Merton College — e o *Apologeticum pro S. Thoma*, de Roberto de Bolonha, assim como o excelente *Apologeticum veritatis contra Corruptorium*, de Ramberto de Primadizzi, para alguns o melhor de todos (1). Contra Henrique de Gand, salientam-se

---

(1) Editado por J. P. Müller, O. S. B., na colecção *Studi e Testi*, vol. 108, Roma, 1943.

Sobre os diversos *Correctoria* e seus autores: Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste.* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, pág. 55 e seg.); Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquino, in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod.* (*Zeitschrift für Katholische*, 1913, pág. 316); F. Pelster, *Thomas von Sutton, O. P., ein Oxford Verteidiger der thomistischen Lehre.* (*Zeitschrift für Katolische Theologie*, 46 (1922), pág. 371); Martim Grabmann,

especialmente: Bernardo de Trília, Mestre de Saint-Jacques, que expõe de forma luminosa a teoria tomista do conhecimento no *De cognitione animae conjunctae* e ataca com vivacidade o *Doctor solemnis;* Bernardo de Alvernia, Bispo de Clermont, polemista de excepcionais recursos; Guilherme de Mackefield, autor de *Contra Henricum de Gande quibus impugnat Thomam;* Roberto de Herford, autor de *Contra dicta Henrici de Gande.* E há que mencionar ainda: Herveu Natalis (ou de Nédellec), Superior Geral da Ordem dos Pregadores, que escreve a *Defensio doctrinae Divus Thomae* (1) e é vigilante adversário, em especial, de Durando de Saint-Pourçain — combatido também por Durando d'Aurillac na *Evidenciae contra Durandum;* Tomás de Sutton, ou Tomás Anglico, uma das figuras maiores do Tomismo britânico, autor do *Liber propugnatorius contra Joannem Scotum,* o primeiro, talvez(a atribuir ao Aquinense o nome de *Doctor Communis* (2); Nicolau

---

Le correctorium corruptorii du dominicain Johannes Quidort de Paris. (*Revue néoscolastique de Philosophie,* 1912).

(1) Acerca de H. de Nédellec: *Hervé de Nédellec, Général des Frères Prêcheurs,* por B. Hauréau. (*Histoire littéraire de la France,* vol. XXXIV, págs. 308 a 352); *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensio doctrinae S. Thomae des Hervaeus Natalis,* de E. Krebs.

(2) O título mais antigo que os contemporâneos dão ao Aquinense parece ser o de *Doctor Eximius.* A maioria não lhe cita o nome, como é então usual. Assim sucede com Gil de Lessines e João Quidort, por exemplo, ou com Bernardo de Trilia, que se contenta com transcrever-lhe os textos entre as *solemnes opiniones.* Nicolau Trivet, porém, chama-lhe *venerabilis frater Thomae.* Pertence a Tomás de Sutton, segundo as maiores probabilidades, a iniciativa de o designar como *Doctor communis,* numa frase conhecida: «*in ore omnium communis doctor dicitur frater Thomae*», ou, pelo menos, como se vê, a iniciativa de

Trivet, escritor enciclopédico e inconfundível; Remigio de Girolami, discípulo de Tomás e mestre de Dante Alighieri, que dá ao «Altíssimo Poeta» a formação tomista evidenciada na *Divina Commedia,* no *De Monarchia,* na *Vita Nuova* (1). E quantos outros de que, já agora, só podem

---

reproduzir por escrito o título que já se generalizava na tradição oral. Eis as conclusões de Ehrle no seu estudo *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae,* publicado no volume de homenagem da Sociedade de Goerres a G. von Hertling (Munique, 1913), págs. 426 a 450 — e de Mandonnet, em *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin. (Revue Thomiste,* 1909, pág. 604). Acrescenta Mandonnet que o título de *Doctor Angelicus* deve só ter aparecido na primeira metade do século XV. (*Ibidem,* pág. 606).

Note-se, porém, que autores coevos de Tomás de Sutton espontâneamente atribuem ao Aquinense a designação de *Doctor communis,* ou andam perto de atribuir-lha. Dois exemplos:

— «*Modernos Doctores (Thomas) transcendit in Philosophia sive in Theologia, sive in quacunque materia secundum communem hominum intelligentiam et opinionem, et inde in schola hodie Parisiensi* communis Doctor *appellatur propter suam claritatem doctrinae*» — escreve Ptolomeu de Luca na *Historia Ecclesiastica nova.* (Lib. XXII, cap. 24).

Condensa luminosamente Tiago Capocci de Viterbo, em conversa com o seu amigo Bartolomeu de Cápua, por este reproduzida: — «*In scriptis ipsius* communis *veritas invenitur,* communis *claritas,* communis *illuminatio,* communis *ordo et doctrina perveniendi at perfectam intelligentiam*». (Depoimento no Processo de Canonização).

E no Capítulo Geral de Metz (1313) já a doutrina do Doutor Angélico é celebrada como «*sanior et communior*».

Assinale-se, sobre este tema, a valiosa obra de Joaquim Berthier, O. P., *S. Thomas Aquinas, «Doctor communis» Ecclesiae,* tomo I, pág. LVII.

(1) V. Grabmann: *Die Wege von Thomas v. Aquin zu Dante: Fra Remígio de Girolami, O. P., Schüler des hl. Thomas*

mencionar-se os nomes: Arnaldo de Villeneuve (1), Bernardo Lombardo, João de Parma, Nicolau de Estraburgo, Leonardo de Perugia, Humberto de Prulli, Jacob de Lausana, Gerardo de Bolonha, Humberto de Gendrey, Gerardo de Nogent, João Picardi de Lichtenberg...

Não se esqueça ainda que, a par desta actividade pròpriamente *combativa*, os Dominicanos desenrolam uma actividade de outra ordem, destinada a propagar e facilitar o estudo do Mestre por meio de resumos dos seus grandes textos — em especial da *Summa* e das chamadas *Concordantiae*, nas quais se colocam em paralelo fragmentos dos Comentários às Sentenças, da *Summa*, dos Opúsculos, de maneira a conjugá-los e harmonizá-los. Ainda no século XIII, por 1288, a pedido de João de Verse-

---

und Lehrer des Dantes. (*Dantesjahrbuch*, 9 (1925) págs. 257 a 277). — E, sobre a substância teológica e filosófica da poesia de Dante: *Dante Abhandlungen*, de Dyroff, Krebs, Baumgartner e Sauer; *Die göttliche Komodie*, de K. Vossler; *Dante and Aquinas*, de P. H. Wicksteed; *Dante Studies*, de P. Toynbee; *Il significato e il fine de la Divina Commedia*, de F. Flamini; *Saggi di filosofia dantesca*, de B. Nardi; *Il pensiero politico di Dante*, de F. Ercole.

(1) Arnaldo de Villeneuve, autor de *Misterium cimbalorum*, médico de estranhas tendências místicas, é o primeiro a aludir (em 1304) a um grupo de adeptos do Doutor de Aquino que se intitulam *tomatistas*. Parece ter sido inventado o termo por Jacob Albi. Quando o dominicano João Vigouroux o ataca por ter anunciado a vinda do Anti-Cristo, responde Arnaldo de Villeneuve com o panfleto *Gladius jugulans thomatistas*. A expressão *tomatistas* é ainda usada num documento de 1474. (V. Ehrle: *Arnaldo de Villanova ed i Thomatiste, Gregorianum*, 1920, pág. 475).

A palavra *tomista* é aplicada pela primeira vez, segundo se presume, por um franciscano, Pedro de Tornaparte, no ano de 1337.

lhas, escreve o dominicano Galieno de Ozto uma *Abbreviatio* da *Secunda-secundae*. Segundo o catálogo de Stams, cabe a Tomás de Sutton a autoria do tratado *De Concordantia librorum Thomae*, elaborado no mesmo período. Em 1323, por encargo recebido do Papa João XXII, o frade Pregador João Dominici compõe um volumoso trabalho que é uma espécie de síntese de *Summa Theologica* e, em muitos pontos, de explicação clarificadora. Bento d'Assignano, teólogo parisiense, na *Concordantia discordantium*, põe sobretudo em relevo o pensamento do Doutor Angélico acerca dos temas metafísicos mais importantes.

Assim se criam excelentes instrumentos de estudo e de vulgarização, da máxima utilidade para quem não pode ir beber directamente à fonte e tomar contacto, sem intermediários, com a obra imensa de Tomás de Aquino. Assim se fornecem armas decisivas na luta para impor e generalizar as suas doutrinas, fórmulas e soluções.

Antes de terminar o primeiro quartel do Século XIV vai, porém, surgir um facto novo — golpe mortal nos adversários do Anjo da Escola e primeiro passo decisivo para a sua consagração como Doutor da Igreja.

A 18 de Julho de 1323, o Papa João XXII faz publicar em Avinhão a Bula de Canonização de Tomás de Aquino. Seis anos antes, em Setembro de 1317, reunido o Capítulo Provincial da Ordem na cidade de Gaeta, o Vigário Geral, Roberto de São Valentino, designou dois religiosos dominicanos — o Prior de Benavente, Guilherme de Tocco e o leitor Frei Roberto — para inquirir da vida e milagres do Doutor Angélico.

Guilherme de Tocco é um dos raros contemporâneos de Tomás ainda vivos, possui larga ilustração e fama de escrupulosa probidade. Em Novembro de 1317, para abrir

o seu inquérito, visita Tomás de Sanseverino, sobrinho do Autor da *Summa*, nos Abruzos. Manifesta-lhe Sanseverino grande interesse pela missão que ali o traz e aconselha-o a consultar Catarina de Morra, sua prima, que conta mais de setenta anos mas conserva perfeita lucidez e a memória nítida do passado. Encontra-se o Prior de Benavente no mês seguinte com Tomás de Aversa, em Salerno. E ouve em Márs ico, em Fevereiro de 1318, Catarina de Morra. Depois, continua as suas diligências em Piperno junto de Fossa-Nova e, sempre activo, incansável, colhe informações das personalidades mais categorizadas e competentes. De tudo isto resultará a elaboração da famosa *Vita S. Thomae Aquinatis*, uma das melhores biografias do Santo Doutor.

Na Bula de Canonização, João XXII traça o elogio circunstanciado de Tomás de Aquino, expõe com grande minúcia as suas muitas virtudes e conta alguns dos seus milagres; não hesita em declarar que a sua doutrina só pode ter origem numa intervenção miraculosa de Deus: — «*doctrina ejus non potuit esse sine miraculo*» (1).

A 7 de Março de 1324, no ano seguinte portanto, celebra a Universidade de Paris, pela primeira vez, a festa de São Tomás de Aquino. Perante a assembleia magna dos professores, o notável Pedro Roger — que será mais tarde o Papa Clemente VI — traça, em eloquentes e calorosos períodos, o seu panegírico. Chama-lhe *Doctor noster*. Classifica a sua doutrina como verdadeira sem contágio algum de falsidade, clara sem qualquer sombra, fecunda sem arrastar a curiosidades viciosas, ampla e abundante pelo alcance universal: «*vera sine contagio falsitatis, clara*

(1) Cit. em Berthier, *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae*, tomo I, pág. XLV.

sine taedio obscuritatis, fructuosa sine vitio curiositatis, copiosa ambitu suae generalitatis».

Afirma, adiante: Deus enviou à Igreja, para salvação do Mundo, três grandes Doutores como três grandes sóis: São Paulo no tempo dos falsos apóstolos, Santo Agostinho no tempo das heresias, São Tomás nos tempos modernos... (1). Por este paralelo se avalia a altura a que, no seu parecer, deve ser colocado o *Doctor Communis*. E os aplausos que sublinham o discurso de Pedro Roger bem demonstram a concordância e o aplauso dos Mestres parisienses.

Aplauso e concordância que se manifestam vivamente no solene documento que o novo Bispo de Paris, Estêvão de Borreto, a 14 de Maio do mesmo ano, torna público, a anular as interdições de Tempier. Depois de ouvida e consultada toda a Faculdade de Teologia, presta homenagem entusiástica à memória, à obra e ao exemplo incomparável do Santo de Aquino (2).

Desde então, passa a ser muito mais difícil e melindroso discutir a sua doutrina, contestar-lhe a perfeita conformidade com o pensamento da Igreja. O Tomismo vai-se expandir livremente, exercer insuperável influência em todo o Universo cristão.

Não cabe nos estreitos limites desta obra um minucioso panorama de tal influência, que se amplia através dos tempos como vivaz e fertilizadora corrente.

Já salientámos os primeiros nomes dignos de especial registo. Ao longo do Século XIV, outros merecem ser assi-

---

(1) Editado por M. H. Laurent, O. P., em *Pierre Roger et Thomas d'Aquin*. (*Revue Thomiste*, 36 (1931), págs. 167 a 170).

(2) *Documenta*, ed. de M. H. Laurent, O. P., em *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Saint-Maximin, 1937, pág. 668.

nalados: Agostinho Triunfo, originário de Ancona, discípulo de Tomás em Paris e depois Mestre universitário, tratadista fecundo, enciclopédico, de quem citaremos especialmente o *De cognitione et de potentiis animae*, pela fidelidade com que expõe a Psicologia Tomista e a teoria do conhecimento; Tomás de Bailly, chanceler da Universidade parisiense, apreciado sobretudo pelos escritos quodlibetais; João de Nápoles, que Grabmann considera «a maior figura da antiga Escola Tomista», defensor veemente das teses condenadas por Estêvão Tempier; o Cardeal Guilherme de Godin, também seu desvelado partidário; Armando de Bellovisu (ou de Belvezer), de quem se salienta o substancioso comentário ao *De ente et essentia;* o Bispo de Elna, Guido Terreni, Mestre de Paris, que reflecte os ensinamentos do Aquinense no *Tratactus de perfectione vitae;* Bartolomeu de S. Concórdio, em cujo *Compendium philosophiae moralis* se patenteia a obediência à orientação do Doutor Angélico; Herveu de La Queue, teólogo reputado, que entre 1350 e 1368 compõe um precioso índice alfabético *(tabula)* das matérias tratadas na *Summa;* Rainerio de Pisa, com a conhecida *Pantheologia;* o historiógrafo Henrique de Herford, com a *Catena aurea entium,* de nítida veia albertino-tomista; o dominicano João de Dambach, com a sua *Consolatio theologiae;* e o professor da Sorbona João de Pouilly; e o místico alemão Henrique de Lübeck; e o inquisidor espanhol Nicolau d'Eymeric; e Pedro de Palude, Patriarca de Jerusalém; e o carmelita holandês Siberto de Beek; e o exegeta britânico Tomás de Walleis... Propositadamente quase nos contentamos em mencionar um vulto de cada nacionalidade — para sublinhar melhor como se expande e generaliza o dominador ascendente do Tomismo.

Não tardará a expandir-se e a generalizar-se muito mais. Precisamente nos últimos anos desta centúria e nos primórdios da seguinte, verifica-se o seu triunfal aparecimento na alta cultura bizantina. Já no Século XIII se esboçam tentativas de união com Roma nos trabalhos de Nicéforo Blemmydes e de João Bekkos. No segundo Concílio de Lião esse movimento unificador chega a obter êxito, sob a égide do Imperador Miguel VIII Paleólogo — e a seu pedido traduz Máximo Planudes os livros *De Trinitate* de Santo Agostinho. Mas surge a violenta reacção anti-intelectualista e anti-ocidentalista dos *hexiquiastas*, sob a chefia de Neilo Kabasilas e de Gregório Palamas. E para a combater os seus adversários procuram inteirar-se melhor da Teologia ocidental e vulgarizá-la, a fim de nela se apoiarem. É então que Demétrio Kydones, ministro do Imperador João VI Cantacuzeno e autor de vasto saber e prestígio, escreve uma apologia de S. Tomás, da sua doutrina e dos seus métodos e traduz, além da *Summa contra Gentiles* (já antes quase integralmente reproduzida por Gregório Akindynos), as duas primeiras partes da *Summa Theologica*. A terceira parte é vertida para o grego por seu irmão, Prochoros Kydones, que também faz a tradução do opúsculo *De aeternitate mundi*. Outros paladinos se erguem, contra os erros de Kabasilas e Palamas. Nomearemos apenas três: Manuel Kalekas, com o *De principiis fidei catholicae;* o célebre Jorge Scholarius, Patriarca de Constantinopla sob o nome de Genádio II, tradutor das *Summulae Logicales* do nosso Pedro Hispano, do tratado *De ente et essentia* (1), dos Comentários aos livros *De*

(1) Existe outra versão grega do *De ente et essentia*, na mesma época, executada por J. Argyropulos.

anima e que elabora um óptimo resumo da *Prima-secundae;* e o Cardeal Bessarion, incansável propugnador da união com o Ocidente, cujo papel no Concílio de Ferrara-Florença não pode ser esquecido (1).

O movimento tomista na primeira metade do Século XV é, porém, dominado, pela alta figura de João Capreolo, que empreende esse autêntico monumento de dialéctica e polémica *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis.* Trata-se de uma defesa sistemática, dirigida contra os maiores adversários, citados no *Proemium* pelo próprio autor: Guilherme de La Mare, Durando de Saint-Pourçain, Escoto, João de Ripa, Henrique de Gand, Guilherme de Ockam, Gregório de Rimini, e outros. Firmado nos textos do Doutor Angélico, é com eles que responde e desfaz as emaranhadas controvérsias acumuladas por escotistas e ocamistas. Pela clareza magistral com que executa os seus objectivos, merece João Capreolo o sobrenome de *Princeps*

---

(1) V. *I codici Vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino*, por Nicolau Franco (na Miscelânea «Nel giubileo episcopale di Leone XIII, omaggio della Biblioteca Vaticana», publicada em Roma, em 1893); *Demetrios Kydones als Verteidiger und Uebersetzer des hl. Thomas von Aquin*, de M. Racke (Separata do *Katholik* de Mogúncia, 1915); *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siècles*, por M. Jugie. (*Échos d'Orient*, 27 (1928), págs. 385 a 402); *Démétrius Cydonès, Correspondance, Texte inédit, établi et traduit*, por G. Caramelli; *Notizia di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota et alteri, Apunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, por G. Mercati; *Georges Scholarius et Thomas d'Aquin*, por M. Jugie. (*Mélanges Mandonnet*, I, págs. 423 a 440); *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, por L. Mohler.

Thomistarum, pois até ele a nenhum melhor poderia competir (1).

Neste período, há a salientar nova galeria de tomistas ilustres: o prestigioso doutrinador britânico João Fortescue, que formula as normas reguladoras do Estado no seu País, em *The Governance of England, or the difference between an absolute and a limited monarchy* — apologia da «monarquia temperada» de São Tomás, a cujo perceptorado expressamente se acolhe; o professor de Colónia Henrique de Gorkum, director do Colégio da Montanha, que, sob a epígrafe de *Quaestiones in partes S. Thomae*, escreve uma introdução modelar para a tradução alemã da *Summa* impressa, mais tarde (1473), em Essling; o afamado e eruditíssimo Bispo de Ávila Afonso de Madrigal, *el Tostado*, que, pela sua ilustração e fecundidade, se torna o espanto dos coevos; Santo Antonino, Bispo de Florença, que, além do *Chronicon* ou *Summa historialis*, espécie de vasto panorama da História Universal, se notabiliza pela valiosa *Summa theologiae moralis*, onde constantemente se manifesta discípulo do Doutor Angélico — desde o Prólogo, em que se lhe refere com a expressiva frase: «*quem omnibus propono*», aos diversos capítulos relativos a problemas éticos, sociais e económicos (2); o eminente

---

(1) Na edição das *Defensiones theologiae* publicada em Veneza em 1588, o escritor tomista Aquarius publica um suplemento no qual, além de outros autores não visados por Capreolo, ataca o carmelita João de Baconthorp pelas suas opiniões adversas ao Doutor de Aquino. Há uma edição moderna, saída em Tours, começada a aparecer no ano de 1900.

(2) V. *Saint Antonin, archevêque de Florence*, por R. Morçay (Paris, 1914) e *Saint-Antonin, 1389-1453*, por A. Masseron (Paris, 1926).

Cardeal João de Torquemada, teólogo dos maiores, entre as obras do qual figuram as *Flores sententiarum D. Thomae Aquinatis;* outro nome de primeiro plano, glória da Escolástica germânica dos fins da Idade Média — Denis de Rickel, vulgarmente apelidado de o *Cartuxo* (pois se retira nos seus últimos anos para a Cartuxa de Rormond), autor de numerosos trabalhos de superior categoria, sempre à luz da doutrina tomista, em particular a *Summa fidei orthodoxa* que ele mesmo classifica de *medulla operum S. Thomae* (1); Gerardo Teutegen de Heerenberg (ou Gerardo de Monte), comentador do *De ente et essentia* e, na polémica com Heimerico de Campo e o seu grupo, autor da *Apologetica... qua ostensorem concordiae inter S. Thomam et venerabilis Albertum magnum impugnat opprobriis auctoritatibus et rationibus omissis;* o hebraísta Pedro Swartz, defensor do pensamento do Aquinense no seu *Clypeus thomistarum;* Pedro de Bérgamo, que compõe a preciosa *Tabula aurea* e um utilíssimo *Index generalis in omnia D. Thomae opera;* o ilustrado monge Clemente de Terra Salsa, com as suas bem ordenadas *Conclusiones formales super prima parte, super prima secundae et tertia parte,* nas quais fornece seguros resumos dessas grandes divisões da *Summa Theologica;* João Versorius, que comenta o *De ente et essentia* e Pedro Hispano; Domingos da Flandres, professor de Bolonha, que redige, dentro da linha tomista pura, uma *Summa divinae philosophiae;* Pedro Nigri, a quem se deve, também, um *Clypeus thomistarum;* Miguel Savarretius, adversário dos seguidores de Escoto em *Quaestiones de analogia contra scotistas;* Francisco Taegius, que firma um bom comentário sobre

(1) V. Ueberweg-Geyer, *Die Patristische und scholastische Philosophie*, pág. 789).

o *De fallaciis;* e ainda: João de Monzón, Francisco de Retz, João Nider, Miguel Zanardi, João Swartz, Raúl o Bretão, Paulo Barbo Soncinas, João de Lápide, o célebre pregador Jerónimo Savonarola (1), Lamberto de Monte, Tomás Claxton, o frade húngaro Nicolau de Mirabilibus — todos a reflectir nos seus escritos as claridades soberanas do Anjo da Escola, a proclamá-las e a difundi-las.

Acentue-se que antes dos finais da centúria, por 1480, começam alguns teólogos dominicanos a adoptar a *Summa Theologica* como livro de ensino universitário. Distinguem-se, à frente dos arautos desta importante reforma: Gerardo de Elten, na Universidade de Colónia; Gaspar Grünwald, na de Friburgo-em-Brisgau; Conrado Wimpina, na de Leipzig; Leonardo de Brixental, na de Viena; Cornélio Sneek e João Stoppe, na de Rostock.

E aproveite-se o ensejo para assinalar o incremento das Universidades neste período. Já desde o século XIII algumas haviam sido criadas: a de Pádua em 1222, a de Nápoles em 1224, as de Salamanca, Oxford e Cambridge um pouco mais tarde, a de Coimbra em 1290. Nos séculos XIV e XV, multiplicam-se por toda a parte. Fundam-se: a de Praga em 1348; a de Viena em 1365; a de Heidelberg em 1386; a de Colónia em 1389; a de Erfurt em 1392; a de Cracóvia em 1397; a de Leipzig em 1409; a de Roctock em 1419; a de Dol em 1421; a de Lovaina em 1425; a de Poitiers em 1431; a de Caen em 1432; a de Bordéus em 1439; a de Friburgo em 1456; a de Bale em 1460; a de Ingolstadt em 1472; a de Tubingen em 1477; a de Wittemberg em 1502. Em todas o influxo tomista depressa se faz sentir. Em algumas, porém, logo o Dou-

(1) V. *Savonarola, Ein Kulturbild aus der Renaissance*, por J. Schnitzer.

tor Angélico se encontra — segundo a expressão incisiva de Leão XIII — «como Soberano no seu reino»: em Paris como em Toulouse, em Pádua como em Nápoles ou como em Bolonha — e, de modo especialissimo, em Colónia, em Lovaina e nas Universidades peninsulares. Em Colónia, nada mais natural — pois a lembrança de Alberto Magno e de Tomás de Aquino deve ali permanecer e dominar. Lovaina segue-lhe na esteira, sem reservas, desde a sua fundação (1). Quanto à Península, merecem referência primacial: Salamanca, onde, no Convento dominicano de Santo Estêvão, mais cedo que em qualquer outro lugar, a *Summa Theologica* é escolhida como manual do ensino (2) e o mesmo não tarda a suceder na própria Universidade (3); Alcalá de Henares (a velha *Complutum* dos romanos), onde o grande Cardeal Francisco Ximenes

---

(1) A este respeito, ver: *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège* e *Histoire de la philosophie en Belgique*, por Maurício de Wulf; *L'introduction officielle de la Somme de Saint Thomas à l'ancienne Université de Louvain*, por R. Martin (*Revue Thomiste*, 18, 1910, págs. 230 a 239); *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, por H. de Jongh; *Une institution d'enseignement supérieur sous l'ancien régime: l'Université de Louvain*, por L. Van der Essen.

(2) V. *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, por J. Cuervo; *Historia de un Convento* e *De Vitoria a Godoy. La Edad de Oro de San Esteban de Salamanca*, por L. G. A. Getino (*La Ciencia Tomista*, 4, 1913, II, págs. 201 a 291).

(3) Ver, para uma apreciação de conjunto acerca do renascimento da Escolástica na Espanha do século XVI, o grande livro de Gustavo Schnürer, *Kirche und Kultur im Mitteralter*, III, págs. 407 e seg. Em especial, quanto a Salamanca e o seu centro universitário: *Historia de la Universidad de Salamanca* (em dois volumes), por E. Esperabé y Arteaga e *Los manuscritos de los*

de Cisneros cria, em 1499, outro notável centro universitário e promove a elaboração e publicação da célebre *Poliglota complutense*, assistido de um grupo de colaboradores admiráveis (1); Coimbra e Évora, de que adiante melhor se falará. Entretanto, a *Summa Theologica* é imposta, a par da obra clássica de Lombardo, na Universidade de Leipzig (1502); na de Friburgo, já anteriormente (desde 1490) servia como texto para os cursos de teologia e o mesmo se dará na de Rostock em 1520. Pontos de partida, apenas, de uma irradiação que irá em crescimento contínuo.

Sublinhe-se, ainda, como nas várias Ordens Religiosas o Doutor Comum é acatado e seguido. Não apenas entre os Pregadores, cujo hábito revestiu e dos quais constitui a máxima, a mais fulgurante glória — mas entre os Carmelitas, que estão longe de lhes ficar atrás no zelo pela genuína doutrinação tomista, entre os Beneditinos, mesmo entre os Agostinhos, apesar do prestígio de Escoto, de Ockam e de tantos outros divergentes ou opositores do Aquinense. E a nova Ordem que Inácio de Loyola levanta.

---

teólogos de la escuela salmantina, pelo P.e Beltrão de Heredia (*La Ciencia Tomista*, 22, 1930, II, págs. 327 a 349).

(1) Ocupam-se das partes grega e latina: Demétrio Ducas, António de Nebrija, Diogo López de Zuñiga, Fernando Nunez (*el Pinciano*) e João de Vergara; das partes hebreia e caldaica, Afonso de Zamora, Paulo Coronel e Afonso de Alcalá.

Consultar, a este respeito: *Kardinal Ximénez*, por K. J. Hefele; *Kardinal Francisco Ximénez de Cisneros*, por J. B. Kissling; *Ximénez, créateur du mouvement théologique espagnol*, por D. Caylus (*Études Franciscaines*, 20, 1908, págs. 449 a 454); *Cisneros y su siglo: estudio histórico de la vida y actuación politica del Cardenal Francisco Ximénez de Cisneros*, por C. F. de Retana. E ainda: *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, por Beltrão de Heredia (*Ciencia Tomista*, 13, 1916, págs. 245 a 270, e 392 a 410; 14, 1916, págs. 267 a 297;

para as batalhas da Contra-Reforma e para as mais esforçadas missões evangelizadoras e culturais, imediatamente se coloca sob a sua égide, e o escolhe por guia seguro e incomparável (1). «Como Soberano no seu reino» se encontra também nas diversas Ordens Religiosas o Anjo da Escola, pelo expresso consenso dos melhores.

Todos os factores se conjugam, pois, para o aparecimento, na era de Quinhentos — agora atingida por este sumário esboço cronológico — de algumas personalidades culminantes da história do movimento tomista.

Comece-se por: Pedro Crockaert, ou Pedro de Bruxelas, comentador de Aristóteles, do *De ente et essentia* e da *Secunda-secundae*, que parece ser um dos primeiros a explicar a *Summa Theologica* na Universidade de Paris, onde é professor, cerca de 1509; outro precursor, Frei Diogo de Deza, Arcebispo de Toledo, que escreve as *Novarum defensionum doctrinae B. Thomae de Aquino*

15, 1917, págs. 210 a 224; 16, 1917, págs. 51 a 64); *La Poliglota de Alcalá*, por M. Revilla, O. S. A.

Da fidelidade da Universidade complutense ao Doutor Angélico fala expressivamente Vicente de La Fuente, ao escrever que, suprimida em 1836 pelo espírito iconoclasta do liberalismo anti-tradicional, — «murió con la *Summa* en los brazos...» (*La enseñanza tomistica en Espana*, pág. 39).

(1) O próprio Santo Inácio prescreve que na Companhia de Jesus seja seguida a doutrina de São Tomás (*Const. S. J.*, p. IV, c. 14, n.º 1).

A propósito da acção dos Jesuítas nestes domínios: *Die Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583*, por A. Inauen (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 40, 1916, págs. 201 a 237); *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañia de Jesús durante el primer siglo de su existencia*, por Beltrão de Heredia (*La Ciencia Tomista*, 6, 1915, I, págs. 388 a 408 e II, págs. 34 a 48).

Quaestiones (1); Silvestre Prierias, autor de um apreciável *Compendium operum S. Thomae, ex verbis ipsis Doctoris Angelici concinnatum;* o regente dominicano do *Studium* de Bolonha, depois Geral da Ordem, Francisco Silvestre de Ferrara, autor desse magistral *In librum S. Thomae de Aquina contra gentes commentaria* que mereceu ser considerado indispensável complemento da *Summa Philosophica* e por isso foi incluído juntamente com ela na edição «leonina»; o mesmo se passa com o denso e penetrante Comentário à *Summa Theologica* (também anexado à edição «leonina») de Tomás de Vio, denominado *Cajetano*, Cardeal em 1517, Bispo de Gaeta em 1519 e por fim Legado Pontifício na Hungria, verdadeira sumidade na Teologia como na Exegese — «*lumen Ecclesiae*», chama-lhe Clemente VII na constituição *De benignitate* — um dos mais privilegiados espíritos de que a Ordem de S. Domingos se orgulha. Em Heidelberg e depois em Colónia, onde rege o *Studium generale* dos Pregadores, publica na mesma altura Conrado Köllin um comentário de valor à *Prima-Secundae* e o professor de Leipzig Jerónimo Dungerheim d'Ochsenfurt umas *Conclusiones cum orationibus ad partes Summae Theologiae*. Afonso de Córdova, decano salmantino, é claro expoente de fidelidade ao Aquinense: «seguia mucho en la cátedra y en el público» — assevera-nos, na sua *Cronica*, o Beato Orozco — «la doctrina del Angélico Doctor Santo Tomás» (2). Salamanca vai conhecer, porém,

---

(1) A este respeito, ver: *Fray Diego de Deza: Ensayo biográfico*, por Cotarelo y Valledor; *Fr. Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás*, por M. Garcia (*La Ciencia Tomista*, 14, 1922, II, págs. 188 a 198).

(2) *Obras del siervo de Dios Fr. Alfonso de Orozco*, Madrid, 1736.

um vulto de primeira grandeza, «pai desta escola e ainda de toda a Escolástica espanhola nos séculos XVI e XVII», na afirmação de Grabmann (1): o grande Francisco de Vitória, que recebe em Paris rigorosa formação tomista nas aulas de Pedro Crockaert e, ao iniciar a sua vida de professor na velha cidade espanhola, toma como livro-base do ensino, em vez das *Sentenças* de Lombardo, a *Summa Theologica*, de cujas *Prima-secundae* e *Secunda-secundae* faz substanciais comentários, assim como do *De ente et essentia*. Desenvolve extraordinária acção de orientador e animador de um escol bem capaz de lhe continuar a obra e a cruzada. Atribua-se-lhe também o título justo de fundador do Direito Internacional (habitualmente mal aplicado a Hugo Grócio), com o memorável tratado *De Indis et jure belli* (2); e não se condenará por exagerado o exaltante conceito de Grabmann, porque Vitória ocupa, sem dúvida, no triunfal ressurgimento da Escolástica em Espanha, quando já a *via moderna* principia a desnortear e a intoxicar larga zona da Europa — nobilíssimo posto de comando (3).

Tanto assim é que os nomes que deparamos agora são, na sua maioria, de companheiros ou discípulos seus:

---

(1) *Die Geschichte der Katholischen Theologie*, Parte II, Cap. I, 2.

(2) Já anteriormente outro dominicano salmantino, o P.e Matias de Paz, versara o mesmo problema. (V. *Un precursor de Vitoria: el P. Matias de Paz, O. P. y su tratado «De dominio regum Hispaniae super Indos»*, por Beltrão de Heredia).

(3) Alguns títulos a fixar da inumerável bibliografia sobre Francisco de Vitoria, ainda recentemente aumentada, por ocasião das solenes celebrações, em Salamanca, do quarto centenário da sua morte: *El maestro Francisco de Vitória y el renacimiento teológico español*, por L. G. A. Getino; *Comentarios del maestro*

Domingos de Soto, estudante, como ele, da Universidade parisiense, professor, como ele, da Universidade salmantina, onde juntos ensinaram, ilustrado pelas intervenções e pelo ascendente exercido no Concílio de Trento, comentador na *Secunda-secundae* e do Tratado *De Anima* (1); Melchior Cano, Bispo das Canárias, igualmente afamado nas assembleias tridentinas, substituto de Vitória na cátedra de Salamanca, a quem a *Secunda-secundae* inspira outro comentário de relevo e que, nessa obra-mestra, *De locis theologicis libri XII*, logra fundir, em poderosa harmonia, os tesouros da Escolástica e os primeiros impulsos do Humanismo (2); Martinho de Ledesma, Pedro de Sotomayor, André de Tudela, Francisco de Ávila, Bartolomeu

---

Fr. Francisco de Vitoria, O. P., a la «Secunda-secundae» de Santo Tomás (edição organizada pelo dominicano Beltrão de Heredia e publicada na *Biblioteca de Teólogos Españoles); La thèorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain*, por H. Beuve-Méry; *Ideas del M. Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones «De Indis» acerca de la colonización de América, según documentos inéditos*, por Beltrão de Heredia; *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela de Salamanca*, por F. Stegmüller.

(1) Ver o capítulo de Pedro Duhem, *Dominique Soto et la scolastique parisienne* nas valiosas *Études sur Léonard de Vinci*, 3.ª série, págs. 261 a 583.

(2) *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmastichen Beweises*, por A. Lang; *Melchioris Cani, O. P., de contritione et attritione doctrina*, por F. Diekamp. (*Xenia Thomistica*, III, págs. 423 a 440).

Não se esqueça que Melchior Cano tem como discípulos Bartolomeu de Medina, Domingos Bañez e Frei Luís de Leão — e que entre os seus assistentes se distinguem Domingos de Cuevas, Vicente Varrão, Diogo de Chaves, o penúltimo autor de um Comentário à *Prima-secundae* e o último de outro, à *Secunda-secundae*.

Carranza, Ambrósio de Salazar, João da Pena, o agostinho Frei Luiz de Leão, Frei Vicente Montanhez (autor de *De principiis praenoscendis S. Theologiae*), Frei João de Guevara (que redige uma lista dos erros de Saint-Pourçain), Frei Pedro de Uceda Guerreiro, João Gallo, João Vicente, Domingos de Gusmão, Afonso de Luna, João de Medina, Frei Pedro de Aragão (outro glosador da *Secunda-secundae*) — eis um punhado de teólogos seguidores da estrada aberta pelo génio e pelo exemplo de Vitória.

Pedro de Soto, professor dominicano em Oxford e em Dilinga, deixa vários comentários a escritos do Aquinense; Hunnaeus apresenta um trabalho de mérito, *S. Thomae totius Summae conclusiones;* Bartolomeu de Medina e Domingos Bañez (ambos discípulos de Melchior Cano) empreendem um Comentário geral da *Summa* — em que o segundo se encarrega da *Prima Pars* e da *Secunda-secundae* e o primeiro da *Prima-secundae* e da *Tertia;* o português António de Sena escreve, além de estudos em torno da *Summa*, o *In quaestiones Divus Thomae disputatas;* e lembrem-se ainda os professores de lógica Martin Pollich (de Wittemberg) e Erasmo Wonsidel (de Leipzig), Bartolomeu Marcolo, Crisóstomo Javellus, O. P. (que também se ocupa da *Prima pars*), João de Ochoa (com as *Primariae conclusiones*), Jacob de Ledesma (professor do Colégio Romano instituído por Santo Inácio), Lucas Carboni (com o *Compendium absolutissimum*), Berad Bonjean, com um epítome de algumas teorias tomistas.

Já o século vai adiantado quando, a 11 de Abril de 1567, pela Bula *Mirabilis Deus*, o Santo Papa Pio V proclama São Tomás Doutor da Igreja com o título de *Angélico;* três anos adiante, em 1570, determina que se

faça uma edição das suas obras completas (1). Tudo isto contribui para estimular, em elevado grau, a corrente derivada das suas insuperáveis lições.

É ainda nesta centúria que resplandece, na Universidade de Coimbra, o doutíssimo Pedro da Fonseca, a quem os coevos designam por *Aristóteles coimbrão* e que, firmado no seu excepcional prestígio de Mestre e de pensador, resolve promover a elaboração do monumental *Cursus Conimbricensis*, vasta exegese da filosofia do Peripato, em que toma para si próprio as partes referentes à metafísica e à dialéctiça e confia a alguns competentes auxiliares, seus colegas de cátedra, as partes restantes: assim, Manuel de Góis escreve os tratados da alma, da física e da ética; Sebastião do Couto versa aspectos complementares da dialéctica e Baltazar Álvares compõe o *Tractatus de anima separata*. A salientar, outro português da época,

---

(1) É a primeira edição conhecida das Obras Completas do Aquinense—vulgarmente chamada *piana*, do nome do Pontífice que a ordenou. Entre as outras edições principais, e globais, podem mencionar-se: a de Veneza, em 1593; a de Antuérpia, em 1610; a de Paris, em 1660; as de Reinaldo Lucarini, de Roma, em 1666 e de Pádua, em 1698; a de Bettinelli, de Veneza, em 1745, com anotações de Bernardo de Rubeis; a de Parma *(parmense)*, em 1852; a segunda de Paris, em 1871; finalmente, a iniciada em 1882, em Roma, por ordem de Leão XIII, à qual nos referimos de novo mais longe.

A este propósito: *Introductio compendiosa in opera S. Thomae*, por A. Bacic, O. P. (Roma, 1925); *De principiis recensiones operum S. Thomae Aquinatis in Editione Leonina*, pelo Director da Edição, Clemente Suermondt, O. P. (*Angelicum*, I, 1926, págs. 418 a 461) e *L'édition léonine de la Somme contre les Gentils*, de A. Pelzer *(Revue Néoscolastique de Philosophie*, 22, 1920, págs. 217 a 245).

o P.e Manuel da Natividade, pela sua bela *Philosophia secundum mentem Angelici praeceptoris* (1).

Voltemos, agora, ao Colégio Romano dos Jesuítas, onde se distinguem mais alguns teólogos espanhóis de alto valor: o Cardeal Francisco de Toledo, autor da excelente *In Summam Theologiae S. Thomae enarratio;* Gregório de Valência, antigo discípulo do salmantino Mancio de Corpus Christi, que exerce prodigioso influxo sobre a renovação da Escolástica na Alemanha como professor universitário em Dilinga e Ingolstadt e tem a sua obra-prima nos *Commentarii Theologici,* geralmente consagrados à *Summa* e apreciadíssimos pela extrema clareza e a singular elegância da exposição; Gabriel Vasquez, não menos emérito nos comentários à *Summa;* enfim, o célebre Francisco Suarez, *Doctor Eximius,* que também ensina em Alcalá, em Salamanca, em Coimbra e que, embora se desvie sensìvelmente da linha estrita do Tomismo (sem, todavia, deixar de, muitas vezes, se manter nela), condensa, nas magistrais *Disputationes metaphysicae,* como no *De Deo uno et trino,* no *De Legibus,* no *De Anima,* na *Defensio fidei* a inteira substância da mais adiantada ciência escolástica (2).

Pertence já Suarez, em parte, ao Século XVII — durante o qual avulta, à maior altura, um dos mais geniais intérpretes do Doutor Comum, proclamado por muitos não

(1) Ver, a tal respeito: *Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra in 16. Jahrhunderts,* por F. Stegmüller (*Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft,* II, 1.ª série, 1928, págs. 251 a 325) e *La Philosophie thomiste en Portugal,* por Ferreira-Deusdado (*Revue Néoscolastique,* 1898, págs. 305 e seg.).

(2) A destacar, na imponente bibliografia suareziana, para o que aqui nos interessa: *François Suárez,* por R. de Scorraille;

apenas seu comentador — mas seu continuador: o dominicano português João de São Tomás, nascido em Lisboa a 9 de Julho de 1589, Mestre de Alcalá e de Salamanca, confessor de Filipe IV de Espanha, a quem se devem essas duas obras culminantes: *Cursus theologicus in Summam theologicam Divus Thomae* (com a preciosa introdução *Explicatio connexionis et ordinis totus Summae theologicae D. Thomae per omnes materias*) e *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (1).

Para João de S. Tomás, a fidelidade ao Aquinense identifica-se com a fidelidade à Igreja. Escreve neste sentido: — «*Nec enim defensio Sancti Thomae et vindicatio ejus ab erroribus et improbabilitate sentiendi est solius pri-*

El padre Suárez y la ciencia canónica, por Gómez del Campillo; *Der Begriff der Metaphysik bei Franz Suárez*, por R. E. Conze; *Die «Disputationes Metaphysicae» des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*, por Martim Grabmann (*Mittelartersliches Geitesleben*, págs. 525 a 560); *Thomisme et Suarézisme*, de Pedro Descoqs, S. J. (*Archives de Philosophie*, IV, I, 1927, págs. 82 a 192); *El P. Suárez y Santo Tomás*, por L. Teixidor (*Estúdios Eclesiásticos*, 13, 1934, págs. 262 a 286).

(1) Em 1930 e 1931 principiam a aparecer as novas edições críticas das obras-primas de João de São Tomás, muito superiores às antecedentes: — *Joannis a Sancto Thoma, O. P., Cursus philosophicus. Nova editio a P. Beato Reiser, O. S. B., exarata*, Turim, 1930, e *Joannis a Sancto Thoma, Cursus theologicus opera et studio monachorum quorumdam Solesmus editus*, Paris, 1931. (Repare-se, em especial, no *Tratactus de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae Divi Thomae*, tomo I, págs. 24 e seg.).

V., também, *Jean de St. Thomas. Introduction à la théologie de Saint Thomas*, tradução e notas de M. Benoit Lavaud, O. P. (Paris, 1928).

vatae personae vindicatio, sed totius Ecclesiae judicii et Apostolicae approbationes assertio». E acrescenta, com superior e lúcida visão, que, através do Doutor de Aquino, se recebe e defende alguma coisa bem maior do que ele próprio: — «*majus aliquid in Sancto Thomas quam Sanctus Thomas suscipitur et defenditur*» (1). Esta firme directriz, sempre invariàvelmente seguida e ao serviço da qual põe o seu vasto poder dialéctico, faz com que o comparem ao próprio Anjo da Escola, a cujo nível, com efeito, frequentemente se eleva (2). Nada surpreende, pois, ver um escritor dos nossos dias lamentar que o pensamento seiscentista, em vez de se confiar ao brilhante mas dissolvente perceptorado de Descartes, não se entregasse antes ao do Mestre complutense e salmantino — *Doutor profundo*, guia seguro nas claras estradas da *perenis philosophia* (3).

Só mais adiante, porém, a sementeira cartesiana dará todos os seus frutos; e neste período a galeria dos segui-

---

(1) *Cursus Theologicus, tomo* I, pág. 133 (Edição de Colónia, de 1711).

(2) «*An Thomas a S. Thomas differat vix facile sit judicare*» — escreve o prefaciador anónimo do *Cursus Philosophicus* (Edição de Vivés, de 1883, *Praefatio*, pág. 1).

(3) «*Que serait-il advenu de la France et du monde*» — interroga, de facto, Maritain — «*si le mouvement classique du XVII^e siècle avait choisi pour maître et pour guide en philosophie, non pas la dure et étroite tête orgueilleuse qui rejeta et détruisit tous les précieux instruments de sagesse préparés le long des âges par le labeur des hommes, mais le vaste et puissant métaphysicien qui continuait et commentait humblement Aristote et Saint Thomas à Alcala de Hénarès, pendant que Descartes combinait en Hollande sa révolution philosophique — le docteur profond Jean de Saint Thomas?*» (*Antimoderne*, 9.ª edição, págs. 132-133).

dores de S. Tomás é opulenta e numerosa. Na impossibilidade de aludir a todos, faça-se, ao menos, sumária menção de: João Malderus e J. Wiggers, autor de *In Primam Partem D. Thomae Aquinatis Commentarii*, professores de Lovaina; Guilherme Estio, Séguier e Francisco Sylvius, professores de Douai; o professor de Bolonha Capredonius, autor das *Quaestiones metaphysicae de anima indeficientia;* Arnu de Mirancourt, que ensina em Pádua e em Perpinhão e escreve o *Clypeus Philosophiae Thomisticae contra novus ejus impugnatores;* Cosme Alamannus, que na sua cátedra de Milão expõe a Filosofia Tomista, autor da *Summa philosophiae;* o mestre complutense Luís de Montesinos; João Baptista Gonet, professor de Bordéus, com o *Clypeus theologiae thomisticae;* os professores do Colégio Romano, Silvestre Mauro, autor do *Opus theologicum*, especializado em Aristóteles, João de Lugo, com *De fide divina*, Pedro de Arrúbal, António Pérez, Nicolau Martinez; os glosadores da *Summa* na Sorbona, Filipe de Gammaches, André Duval e Nicolau Ysambert; o professor de Salzburgo Agostinho Reding, Abade de Ensiedeln; Paulo Mezger, de Eichstätt, autor da *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam Sancti Thomae;* Frei Luís de Caspe, que redige um *Cursus theologicus secundum ordinem Div. Thomae;* Guérinois, de Laval, intemerato adversário do cartesianismo e o veneziano Xantes Mariales, incansável no ataque aos detractores do Aquinense; António Reginaldo, com a *Doctrinae Div. Thomae tria principia;* L. Bancel, O. P. com *Moralis D. Thomae Doctoris Angelici;* outro dominicano, João Baptista Perrazzo, com o seu *Thomisticus Ecclesiastes*, de utilidade manifesta para os pregadores e conferencistas; António Goudin, com o apreciadíssimo *Cursus philosophicus iusta inconcussa D. Thomae dogmata;* Serafim Piccinardi, outro membro

da Ordem de S. Domingos, que, na *De approbatione doctrinae S. Thomae Aquinatis,* historia as adesões recebidas pelo Santo Doutor no curso dos tempos.

E chega o momento de esboçar, apenas de corrida, a copiosa lista dos comentadores da *Summa* neste Século. Tantos são que não haverá ensejo de os nomear todos (1). Sempre queremos, todavia, consignar aqui alguns dos mais salientes: Serafim Capponi *(Elucidationes formales in Summam Theologicam S. Thomae);* Jerónimo de Medices *(Summae theologicae formalis expositio);* Pedro Cornejo de Pedrosa *(Commentaria in 3 partem S. Thomae);* J. Echard *(Sancti Thomae Summa);* Leonardo Lessio, professor famoso de Lovaina, autor de outro comentário à *Tertia pars;* João Prepósito, que consagra volumoso trabalho à *Summa* no seu conjunto; o Arcebispo de Avinhão Domingos de Marinis; Dionísio de Lycio *(S. Thomae articulorum formationes, commentarii et disputationes);* Luís Turriano *(In Summa Theologicam Secunda-secundae);* Jerónimo Fassoli, que extensamente se ocupa da *Prima Pars;* o eminente Cardeal Pedro Sforza Pallavicini, historiador do Concílio de Trento *(Disputationes in Primam-secundae Summae Theologicae);* Gaspar Ruiz *(Quaestio-*

---

(1) Acerca dos comentadores da *Summa Theologica* através dos tempos, até o Século XVII, podem consultar-se: o *Catalogus interpretum Summae D. Thomae Aquinatis,* de L. Carboni, publicado em Colónia, em 1619; ou o *Catalogus Scholasticorum theologorum seu interpretum Summae Divi Thomae Aquinatis,* do jesuíta A. Schottus, também aparecido em Colónia, no ano anterior. Mas será preferível recorrer ao estudo, muito mais moderno, de A. Michelitsch: *Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin,* saído primeiro na revista *Divus Thomas* em 1916, 1917, 1918 e 1919 e depois, actualizado, em volume (Viena, 1924).

nes selectae super 3 partem S. Thomae); Ângelo Manrique, cisterciense *(Commentaria et disputationes in universam Summam S. Thomae Aquinatis);* Agostinho Antolinez, Arcebispo de Santiago *(Expositio in Primam-secundae S. Thomae circa quaestiones de voluntario);* e ainda uma simples menção dos nomes do insigne Frei Gil da Apresentação, professor de Coimbra, de Adão Tanner, jesuíta de Ingolstadt, de João Paulo Nazario, Francisco de Araújo, Vicente Ferrer, Pedro de Godoy, Francisco de Lugo, Didaco Nuno Cabezudo, José de Sigüenza, Marcos Serra, Diogo da Silva Pacheco. Há que reservar um lugar de honra aos Carmelitas descalços de Salamanca, associados na edificação do grandioso *Cursus Theologicus Salmaticensis in Summam S. Thomae* — para Scheeben a obra mais perfeita e monumental da escola tomista (1). O principal autor do *Cursus* é Frei António da Madre de Deus. Frei Paulo da Conceição, no *Tractatus Theologici,* dá-nos um Compêndio dele extraído. Entre os Carmelitas, é justo distinguir também o Geral da Ordem, Filipe da Santíssima Trindade, pela considerável obra *Summa Theologiae thomisticae seu Disputationes in omnes partes summae S. Thomae,* em quatro densos volumes; a seu lado, não esqueçamos Frei Leão de S. João e Jerónimo Pérez.

Recordem-se antes de fechar o inventário de Seiscentos, vários teólogos e tratadistas reputados: Mailhat, com

---

(1) *Handbuch der katholischen Dogmatik,* tomo I, pág. 449.

Outras iniciativas semelhantes são tomadas na mesma época: por exemplo, a *Theologia Universitatis Coloniensis,* colecção de teses oficiais da Universidade de Colónia nas quais se condensa o pensamento de São Tomás (impressas em 1638); e as *Disputationes Collegii Complutensis,* Comentário enciclopédico das doutrinas tomistas empreendido pelos Carmelitas de Alcalá.

a *Summa philosophica;* o dominicano Vicente Contenson, com *Theologia mentis et cordis;* Francisco Albertini, com *Corollaria theologica ex principiis philosophicis deducta;* Ângelo Roca, fundador da Biblioteca Angélica; Martim Beccano, com a combativa *Theologia scholastica;* os eruditos jesuítas Diogo Ruiz de Montoya e Santiago Granado; Egídio Coninck, fértil em estudos de Teologia Dogmática; Frei Tomás de Vallgornera, com a *Mystica theologia D. Thomae;* Francisco Amico, autor de um Curso de Teologia Escolástica em nove volumes; Teófilo Raynaud, com a *Theologia naturalis;* Rodrigo de Arriaga, professor de Praga, com o vasto *Cursus Theologicus;* o irlandês Agostinho Gibbon, que ensina em Espanha e em Erfurt e compõe um excelente *Speculum theologicum;* e quantos mais: Pedro de Lorca, Francisco Zumel, João Afonso Curiel, Diogo Nuno, João Puteano, Pedro Alagona, Basílio Ponce de Leão, Domingos Gravina, João Martinon, Luís Maeratio, Pedro Labat, Martim Esparza, João Nicolai, Cristóvão Haunold, o Cardeal Casanate, Bonifácio Grandi, B. Gomez, Pedro de Oviedo — para citar só os mais dignos de nota.

Muito menos rico é o Século XVIII. A chamada filosofia moderna — racionalista, criticista, materialista, agnóstica — abafa e restringe a Escolástica, e particularmente a Escolástica tomista. O que não desanima aqueles espíritos firmes e tenazes dispostos a manter a toda a altura o legado perene do *Doctor Communis* (1).

Quase mal pertence a este Século — pois viveu no anterior a maior parte da sua existência — o teólogo fran-

---

(1) Coulon estudou este período, em conjunto, nos artigos inseridos em 1911 e 1912 pela *Revue Thomiste,* sob a epígrafe de *Le mouvement thomiste au XVIII^e siècle.*

cês Antonino Massoulié, autor de um trabalho de fôlego, largamente afamado, *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*. Outro tanto se dá com Alexandre de Piny, que, além de um substancial Curso Filosófico de rigorosa observância tomista, escreve *Summae angelicae S. Thomae Aquinatis compendium resolutissimum*. Continua na Universidade beneditina de Salzburgo o esforço ilustrado já por Agostinho Reding e os seus companheiros — através da apreciada *Philosophia thomistica salisburgensis* de Luís Babenstuber. O dominicano António Cloche promove a revivescência do Tomismo na sua Ordem e institui em Roma uma dupla cátedra de exegese do pensamento do Doutor Angélico. Outro frade Pregador, João Syro Uvadanus, combate vigorosamente Descartes, Gassendi e, de um modo geral, os condutores da nova mentalidade anti-tradicional, nos dois importantes trabalhos *Universa Philosophia aristotelico-thomista* e *Universa thomistica theologia dogmatico-speculativa*. O carmelita João de S. Miguel comenta proficientemente a *Prima pars*. Plácido Renz, *senior*, compõe a *Theologia ad mentem S. Thomae;* Afonso Wenzl, as *Controversiae selectae ex universa theologia scholastica* e (em colaboração com Anselmo Schnell e Plácido Renz, *júnior)* um manual de Filosofia Tomista. Um vulto de relevo: o Cardeal Vicente Gotti, que, além de se dedicar a adaptações ou actualizações da corrente tradicional na *Theologia scholastica dogmatica*, produz tratados apologéticos modelares, como *Veritas Religionis christianae* e *La vera Chiesa de Gesú Christo*. Um professor de Douai e de Révin, Carlos Renato Billuart, O. P. veemente nas lides polémicas, escreve um livro de singular oportunidade que o torna ràpidamente conhecido: a *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*. Um bom comentário à *Summa* é

feito pelo dominicano bávaro Willibaldo Mohrenwalder. Bernardo de Rossi (ou de Rubeis) publica *De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae.* O frade agostinho português Estácio da Trindade elabora uma bem ordenada antologia: *Summa totius Philosophia ex doctrina D. Thomae extracta.* Na Universidade de Viena, o teólogo Pedro Gazzaniga, O. P. trava com denodo a sua luta em *Praelectiones de universa theologia* e em *Theologia polemica.* Outro batalhador de mérito: o Cardeal Jacinto Segismundo Gerdil, que opõe a Rousseau o *Anti-Émile,* a Locke *De l'immatérialité de l'âme* e apresenta as suas teses construtivas em *Introduzione allo studio della religione, De ecclesia eiusque notis* e *Theologia moralis.* Enfim, já no dobrar da centúria, o dominicano Salvador Roselli lança uma obra valiosa: a *Summa Philosophica ad mentem Div. Thomae,* que terá influência em muitos espíritos.

Assim se entra no Século XIX, que principia ainda com raras e tímidas iniciativas de reacção, mas está destinado a ver (no último quartel especialmente) o reflorescimento da Escolástica e, à frente, da grande corrente doutrinária que o nome solar de Tomás de Aquino alenta e comanda.

Em Espanha, nunca se interrompe a fiel observância das directivas tomistas. Entre o grupo dos que, nelas baseados, acodem a dar combate à *filosofia das luzes* e às ofensivas de Voltaire, de Rousseau, da Enciclopédia, logo se distinguem, ao abrir de Oitocentos: o P.e Francisco Alvarado, O. P., com as *Cartas a Aristóteles* e as *Cartas críticas;* outro dominicano, o P.e Filipe Puigcerver, opositor de Villanueva (que ataca num Opúsculo, *El teólogo democrático ahogado en las angélicas fuentes)* e autor da *Philosophia S. Thomae Aquinatis auribus huius*

temporis accomodata: Frei Atilano Ajo Solórzano, que, em *El hombre en su estado natural*, refuta Hobbes e Rousseau; o catedrático valenciano P.e José Vidal, polemista eloquente em *Origen de los errores revolucionarios de Europa;* o professor salmantino P.e Pascoal; um vulto de primeira grandeza, Jaime Balmes, familiarizado com S. Tomás embora um pouco influenciado por Leibniz e a escola escocesa, autor de uma obra de fôlego, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* e que, em *Filosofia fundamental, Filosofia elemental, Cartas a um escéptico, El Criterio*, valorosamente sustenta as doutrinas tradicionais ao confrontá-las às dos adversários contemporâneos (1); a seu lado, ergue-se João Donoso Cortés, sociólogo e político de funda visão, em *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo;* seguem as pisadas dos dois mestres José Ferrer Subirana, Joaquim Roca y Cornet, José Maria Quadrado, Manuel Muñoz Garnica, Gabino Tejado — enquanto o P.e José Fernández Cuevas redige um bom manual de Filosofia Tomista e o P.e Francisco Xarrié, professor na Universidade de Cervera e, depois, no Colégio de São Tomás em Roma, publica, além de uma oportuna *Refutación de los errores modernos*, dois trabalhos importantes: *Teologia tomística* e, (de colaboração com o P.e Narciso Puig), *Institutiones theologiae ad mentem S. Thomae.*

---

(1) V. *Estúdio histórico-crítico sobre las doctrinas de Balmes*, por González-Herrero; *Balmes y la sera obra apologético-social*, por J. M. Baranera; *Die fundamental Philosophie des Jakob Balmes*, por M. Hermkes; *Dos palavras sobre el centenario de Balmes*, por Marcelino Menéndez y Pelayo.

Em Itália, o impulso de Roseli depara activos continuadores: o Cónego Vicente Buzzetti, professor de Placência, que de novo impõe o Tomismo na Companhia de Jesus, a que pertence — coadjuvado por Domingos Sordi e por dois outros autores: Frei Plácido Zurla, que extrai das obras do Anjo da Escola um *Enchiridion theologicum;* Mateus Liberatore, com as suas *Institutiones logicae et metaphysicae;* o eminente professor napolitano Cardeal Caetano Sanseverino, com a magistral *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata,* em sete volumes, concluída por seu sobrinho Signoriello, também autor do *Lexicon peripateticum;* o Padre Pedro António Uccelli, de Bérgamo, que se empenha na investigação histórica da vida e escritos do Aquinense; os dominicanos do Colégio de São Tomás em Roma, Paulo Carbó, Jacinto de Ferrari, Vicente Gatti, autor das *Institutiones apologetico-polemicae;* os teólogos dogmáticos do Colégio Romano, depois Universidade Gregoriana — João Perrone, S. J., com as *Praelectiones theologicae* e o Cardeal Franzelino com *De Deo uno, De Deo Trino, De Ecclesia Christi.*

Em França, sem esquecer o interesse e a probidade com que determinados historiadores da Filosofia — como Rémusat, Ravaisson, Vítor Cousin — se ocupam da Escolástica e dos seus mais representativos nomes, há a mencionar, entre outros: Carlos Jourdain, com *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin;* Roux-Lavergne, O. P., Miguel Rosset, Eugénio Grandclaude, Vallet, que compõem bons manuais escolásticos; J. Dupont, professor em Lovaina, empenhado na actualização do Tomismo, que escreve *Essai d'idéologie, Theodicée, Ontologie;* os conhecidos oradores sagrados Francisco Xavier de Ravignan, S. J., Henrique Lacordaire, O. P. e Luís Monsabré, O. P., incansáveis propugnadores da Ortodoxia; o Conde Carlos de

Montalembert, com o grande livro *Les moines d'Occident;* o professor da Sorbona P.e Afonso Gratry, que, nos seus notáveis trabalhos *De la Connaissance de Dieu, De la connaissance de l'âme, La philosophie du Credo, Les Sources,* cita São Tomás a cada passo e assim contribui para lhe lembrar e reavivar os ensinamentos (1).

Na Alemanha, é digno de relevo o papel exercido pelo Príncipe João da Saxónia, depois Rei, conhecido na literatura pelo nome de Philaletes, com as suas dissertações sobre o pensamento orientador da *Divina Comédia,* isto é, sobre a formação tomista de Dante. João von Hirscher presta, na *Die Christliche Moral,* rasgada homenagem ao Doutor Angélico, primeiro sistematizador da ética cristã, apesar de, nas suas cátedras de Tubinga e Friburgo, atacar a Escolástica. O professor de Munique Bernardo Fuchs mostra tendências bem diversas nas *Institutiones theologiae moralis.* Em Tubinga, ainda, aparecem vários teólogos de largo saber e sólida argumentação: João Adão Möhler, com *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus;* Sebastião von Drey, com *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie;* Francisco António Staudenmaier, com a sua forte análise crítica das teorias de Hegel, *Drastellung und Kritik des Hegelschen Systems* e, em especial, com *Der Geit des Christentums* e *Christliche Dogmatik* (2). O professor de Münster Jacob Clemens é

---

(1) V. *Le Père Gratry: sa vie et son oeuvre,* pelo Cardeal Perraud; *Grundlagen der Erkenntnislehre des P. Gratry,* por E. Scheller.

(2) Sobre a Escola de Tubinga: *Die Glaubenswissenschaft der Katholischer Tübinger Schule,* por J. Geiselmann (*Theologische Quartalschrift,* 111, 1930, págs. 49 a 117); *Die Katholische Tübinger Schule,* por K. Adam; *L'école catholique de Tubingue*

o autor de uma excelente exposição da doutrina escolástica sobre a Ciência e a Fé, *De scholasticorum sententia philosophiam esse ancillam theologiae commentario*. H. E. Plassmann manifesta-se entusiasta do Doutor Comum em *Schule des Hl. Thomas von Aquin*. António Rietter, sucessor de Fuchs na Universidade muniquense, escreve uma exposição modelar da sua ética: *Die Moral des Hl. Thomas von Aquin*. O professor de Bona Henrique José Vogelsang publica o apreciado *Lehrbuch der christlischen Sittenlehre*. O P.e Clemente Schrader, em *De triplice ordine, De unitate romana* e outros livros, afirma amplos conhecimentos e amplos recursos dialéticos. Entrega-se W. Gass, na *Geschichte der christlichen Ethik*, ao exame atento e minucioso da moral tomista através da *Secunda-secundae*. E Constantino von Schäzler pronuncia-se nìtidamente pela observância da orientação do Aquinense, ao qual dedica trabalhos de mérito, como *Das Dogma von der Menschwerdung in Geist des Hl. Thomas* e *Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis*.

Surge então o poderoso impulso dado pelo Vaticano — de que mais largamente se falará adiante. E outra série de espíritos de primeira ordem se votam à empresa que lhes é apontada. Às Academias de Bolonha (presidida pelo jesuíta João Cornoldi) e de Nápoles (sob os auspícios do Cardeal Riaro Sforza), segue-se a de Roma, a cuja frente se coloca outro purpurado, o Cardeal Tomás Zigliara, O. P., autor de uma importante *Summa Philosophica*, de *Sopra alcune interpretazioni della doctrina ideologica di S. Tommaso d'Aquino* e de *Propaedeutica ad Summam*

---

et les origines du modernisme, por Leôncio de Grandmaison. (*Recherches de Science Religieuse*, 9, 1919, pág. 38 e seg.).

Theologicam (1). Interpretam igualmente a *Summa*, nesta fase, Luís Galea, com *Dichiarazione delle prime ventisei questioni della Somma Theologica di S. Thomaso d'Aquino estratta parola per parola delle opere dello stesso Angelico Dottore* e A. Gualindi, S. J., com *Summa Theologica S. Thomae Doctoris Angelici uno schemate per ordinem quaestionum exhibita*. Entre os professores do Colégio Romano, do Colégio Angélico, da Universidade de Bolonha, notam-se: Monsenhor Battaglini, com as *Institutiones;* Monsenhor Talamo, expositor do Aristotelismo; o Cardeal Pecci; o missionário Barberis, fundador da Revista *Divus Thomas;* o Cardeal Camilo Mazzella, S. J., com *Praelectiones scholasticae-dogmaticae;* outro inaciano, o P.e Schiffini, com *Principia Philosophica ad mentem Aquinatis*. Entretanto, em Espanha, D. Hilário, Abade de Aparício, traduz integralmente do latim, em cinco volumes, a *Summa Theologica;* o presbítero Miguel Sánchez compõe um primoroso *Cursus theologiae dogmaticae;* o jesuíta Valentim Casajoana publica as *Disquisitiones Scholastico-dogmaticae;* Vicente de La Fuente, professor madrileno, além da categorizada *Historia eclesiástica de España*, ocupa-se em especial de *La enseñanza tomística en España;* José Mendive elabora um manual de Filosofia Tomista e umas *Institutiones theologiae dogmaticae;* o Cardeal Monescillo escreve um livro de História e Apologética, *Jesucristo, Maestro divino de las naciones* e na mesma esteira seguem Eduardo

---

(1) V. *Les initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain*, por A. Pelzer. (*Revue Néoscolastique de Philosophie*, 18, 1911, págs. 230 a 254); *The Revival of Scholastic Philosophy*, por J. Perrier; *Present-day Thinkers in the New Scholasticism*, por J. S. Zybura; *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, por Carlos Hart.

Llanas (com *Idea de la verdadera religion*), Ângelo Novoa (com *La infalibilidad pontificia*), Conrado Muiños, O. S. A. (com *Las verdades fundamentales de la Filosofia Cristiana*), Miguel Mir (com *Armonia de la Ciencia y de la Fé*) e o presbítero Félix Sarda y Salvany, polemista de superior envergadura, com *El liberalismo es pecado*. A salientar, neste período, numerosos autores alemães: o professor de Wurzburgo Henrique José Denzinger, com os notáveis *Vier Bücher von der religiosen Erkenntnis;* o professor de Colónia Matias José Scheeben, com o original e profundo *Die Mysterien des Christentums* e o *Handbuch der Katholischen Dogmatik;* Moufang, paladino da Neo-Escolástica no Seminário de Mogúncia; outro mestre de Wurzburgo, Francisco Hettinger, com a poderosa *Apologie des Christentums;* Matias Schneid, cultor dedicado do Tomismo puro; João Baptista Heinrich, orador combativo e autor da magnífica *Dogmastiche Theologie;* o insigne jesuíta e professor de Roma José Kleutgen, defensor infatigável da Escolástica tradicional contra adversários de peso como Trendelemburgo, Hermes, Günther, Frohschammer, que liga o seu nome a duas obras modelares, *Theologie der Vorzeit* e *Philosophie der Vorzeit;* Alberto Stoeckl, professor do Liceu Episcopal de Eichstätt, historiador emérito da Filosofia medieva na celebrada *Geschichte der Philosophie des Mitteralters;* Tilmann Pesch que, com outros jesuítas do Colégio de Santa Maria Laach (Hontheim e Mayer, sobretudo), edita a reputada *Philosophia lacensis;* Guilherme Wilmers, S. J., com o seu *Lehrbuch der Religion;* o Bispo Paulo Haffner, cuja acção no Seminário de Mogúncia não pode ser esquecida; o professor de Breslau Fernando Probst, da Escola de Tubinga, com a sua *Katholische Moral,* fiel reflexo da *Secunda-secundae;* Francisco de Paula Morgott, a quem se devem *Di Mariologie des Hl.*

Thomas v. Aquin e *Die Lehre des Hl. Thomas von Spendem der Sakramente* (1); o professor de Braunsberg Henrique Oswald, com *Die dogmatische Theologie;* A. Portmann, com *Das System der theologischen Summa des Hl. Thomas von Aquin.* Alguns autores franceses a citar: Augusto Nicolas, com *Études philosophiques sur le Christianisme;* Monsenhor d'Hülst, Reitor do Instituto Católico de Paris; Leão Ollé-Laprune, apologeta de rara eloquência em *La certitude morale* e *Le prix de la vie;* Ademário d'Alés, director do *Dictionnaire d'Apologétique;* o teólogo J. Didiot, que estuda na *Revue de Lille* esta questão extremamente curiosa: *Saint Thomas est-il socialiste?;* Monsenhor Sauvé, professor do Instituto Católico de Angers e Monsenhor Chollet, professor do Instituto Católico de Lille; o Cónego Lyons, com a sua utilíssima *La Somme de Saint Thomas résumée en tableaux synoptiques.* E podemos incluir na série o nosso admirável Ferreira-Deusdado que, em 1898, na *Revue Néo-Scolastique,* insere o seu estudo histórico-filosófico tão apreciado, *La Philosophie Thomiste en Portugal* (2).

Da Bélgica, da Universidade de Lovaina, desde o começo (já atrás se disse) inalteràvelmente fiel ao Doutor Angélico, irradia nestes tempos um amplo clarão. Restaurado em 1834, o antigo centro de ensino vê surgir alguns valores primaciais: os dois historiadores G. H. Wouters, com *Dissertationes in selecta historiae ecclesiasticae capita* e Bernardo Jungmann, com *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam;* Alfredo Cauchie, director da

---

(1) V. *Domdekam Franz von Paula Morgots als Thomist,* por Martim Grabmann.

(2) *Revue Nóoscolastique,* 1898, pág. 305 e seg.

Revue d'Histoire Ecclésiastique; A. van Weddingen, que mostra o seu conhecimento íntimo da Escolástica dos Séculos XI e XII no *Essai critique sur la philosophie de Saint Anselme;* António Haine, com a *Theologia moralis elementa ex S. Thomas.* Dois grandes vultos dominam, porém, o meio intelectual católico belga: o Cardeal Vítor Augusto Deschamps, apologeta vigoroso, um dos três redactores da *Constitutio dogmatica de fide* do Concílio Vaticano, autor de *Le libre examen de la vérité de la foi, Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation, La question religieuse résolue par les faits;* e o notabilíssimo Cardeal Mercier, Arcebispo de Malines, (o maior sistematizador da ciência tradicional — chama-lhe Grabmann), fundador do Instituto Superior de Filosofia de Lovaina, com o seu monumental curso completo de Filosofia, em quatro partes: *Logique, Métaphysique Générale ou Ontologie, Psychologie, Critériologie Générale ou Traité Générale de la Certitude* (1). Ao seu lado ou na sequência do caminho por ele aberto, um grupo de insignes pensadores, votados à magna

---

(1) Acerca da figura e da obra do Cardeal Mercier: *Les sciences théologiques,* por E. van Roey (*Le mouvement scientifique en Belgique, 1830-1905,* vol. II, págs. 483 a 523); *Prêtres de Belgique dans l'enseignement de la Philosophie et de la Théologie,* por R. Kremmer (*Nouvelle Revue Théologique,* 1930, págs. 683 a 709); *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier* e *Orientación doctrinal del Cardenal Mercier,* por João Zaragüeta (*Criterion,* 5, 1929, págs. 313 a 320 e 418 a 435); e o número especial da *Revue Néoscolastique de Philosophie,* de Março de 1926, dedicado ao Cardeal Mercier, com interessante colaboração dos Professores do Instituto Superior de Lovaina Maurício de Wulf, L. Noël, Balthazar, Harmignie, Legrand e do Padre Charles, S. J., que analisa o valor da sua obra nos domínios da Ascética.

empresa de conjugar a linha de permanência da doutrina do Aquinense com os progressos e reivindicações aceitáveis da ciência moderna: o cosmólogo D. Nys, autor de *La notion de temps* e de *La notion d'espace d'après les principes de Saint Thomas d'Aquin;* o erudito Maurício de Wulf, Director da *Revue Néo-Scolastique,* com as suas magníficas *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique, Histoire de la Philosophie Médiévale, Initiation à la Philosophie Thomiste, Civilization and Philosophy in the Middle Ages* (Conferências na Universidade de Princeton), *Mediaeval Philosophy ilustrated from de system of Thomas Aquinas* (Editado pela Universidade de Harvard); o jesuíta J. Maréchal, com *Le point de départ de la Métaphysique, V, Le Thomisme devant la philosophie critique.* Noutras Universidades brilha alta a chama acesa em Lovaina — ou seja em Godofredo Kurth, professor de Liège, com os seus conhecidos ensaios *L'Église aux tournants de l'Histoire* e *Les origines de la civilisation moderne,* ou seja em Edgar de Bruyne, professor de Gand, com o excelente *S. Thomas d'Aquin, l'Homme, le Milieu, la vision du Monde.* E aproveite-se o ensejo para nomear três tomistas ilustres, da vizinha Holanda: os dominicanos Van den Berg, com as monografias *De ideis divinis iuxta doctrinam Doctoris Angelici* e *Beatissima V. Maria imago Dei et SS. Trinitatis iuxta mentem S. Thomae,* P. J. V. de Groot, professor da Universidade de Amsterdão, com uma bela *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis,* J. Hoogveld, com *Inleiding tot leven en leer van S. Thomas van Aquino.* Ainda um nome a lembrar: o Dr. Beysens, da Universidade de Utreque. Outro professor holandês, J. Huizinga, dá-nos, no célebre *Herbst des Mitteralters,* um quadro sugestivo e empolgante da vida medieval e da Escolástica dos Séculos XIV e XV.

Enfim, num relance apressado, já em pleno ciclo de Novecentos, enumeremos a esmo:

Em Espanha: Manuel Orti y Lara, autor de *La ciencia y la revelación* e de um ataque à filosofia de Krause com armas colhidas directamente em São Tomás, *Lecciones sobre el sistema panteístico de Krause;* o Cardeal Zeferino Gonzalez, animador admirável do ressurgimento tomista nos *Estudios sobre la Filosofia de Santo Tomás,* nos *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales,* na *Philosophia elementaris* (compêndio em latim das teorias do Doutor Angélico) e ainda na magistral *Historia de la Filosofia,* em que fornece preciosos pormenores acerca da Escolástica no seu país; o inaciano José Urráburu, com os oito densos volumes das *Institutiones Philosophicae;* o agostinho Honorato del Val, professor do Escorial, com o seu curso de *Sacra Theologia Dogmatica;* Marcelino Menéndez y Pelayo, Director da Biblioteca Nacional de Madrid, consagrado pelo seu exaustivo trabalho *Historia de los heterodoxos españoles;* João Gonzalez Arintero, com *La evolución y la Filosofia cristiana. Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia,* sobretudo com *Verdadera mistica tradicional,* impregnada das lições do Anjo da Escola; Miguel Asin y Palacios, com o discutido mas interessante estudo *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino;* o dominicano Norberto del Prado, que rege a cátedra de Teologia dogmática na Universidade de Friburgo, com *De veritate fundamentali philosophiae christianae* e *Divus Thomas et Bula Dogmatica «Ineffabilis Deus»;* Francisco Marin-Solá, O. P., que na mesma cátedra se ilustra e escreve *La evolución homogénea del Dogma católico;* o P.e João Muncunill, S. J., com *De locis theologicis* e *De Deo uno et trino;* o fogoso orador João Vásquez de Mella, com o seu livro *Filosofia de la Eucaristia,* repassado de alta espiritualidade.

Em Itália: R. Tabarelli, com *De Deo uno* e *De Gratia Christi;* o jesuíta Pignataro, com *De Deo creatore;* o dominicano Getino, comentador da *Summa contra Gentiles;* o Cardeal Satolli, com as suas prelecções sobre a *Summa Theologica;* Domingos Palmieri, S. J., em especial com o luminoso *Commento alla «Divina Commedia» de Dante Alighieri;* Alberto Lepidi, O. P., com o *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo;* os teólogos dominicanos do Colégio de São Tomás, de Roma, que Pio X em 1909 eleva a Instituto Pontifício *Angelicum;* Henrique Buonpensiere, com os minuciosos comentários aos tratados *De Deo uno* e *De Trinitate* da *Summa;* Eduardo Hugon (francês), com as doutas glosas de *Les vingt quatre thèses thomistes;* Reginaldo Schultes, com *Introductio in historiam dogmatum;* Guido Mattiussi, que tanto contribuiu para a redacção das referidas teses, das quais faz desenvolvido e substancial comentário em *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino, approvate dala S. Cong. degli studi;* Lourenço Yanssens, O. S. B., Reitor do Colégio de Santo Anselmo, em Roma, na sua *Summa Theologica,* dedica-se à exegese da obra-mestra do Aquinense. A escola de Milão, dirigida pelo franciscano Agostinho Gemelli, que se torna Reitor magnífico da Universidade Católica, principia em 1909 com a fundação da *Rivista di filosofia neoscolastica* uma cruzada que dará brilhantes frutos (1): entre os seus colaboradores, distinguem-se A. Galli, G. Pastori, A. Gatti, A. Zama. Monsenhor Trédici, Emílio Chiochetti, G. Canella opõem-se com tenacidade ao idealismo de raiz hegeliana professado por Benedito Croce e J. Gentile. Se

---

(1) V. *Les initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain,* por A. Pelzer, já atrás citado.

mais obras salientes o não valorizassem, bastaria ser F. Olgiati o autor de *L'anima di S. Tommaso* para ter, nesta galeria, lugar escolhido. G. Zamboni elabora um trabalho filosófico de grande classe, *La gnoseologia del atto.* O dominicano A. Walz, depois da *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino,* publica na Revista *Angelicum* uma abundante e actualizada *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino* e, mais adiante, outros dois estudos de valor: *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino* (1) e *San Tommaso d'Aquino, Studi biografici sul Dottore Angelico;* A. Masnovo, historiador das ideias, escreve *Da G. d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* e *Il neotomismo in Italia;* D. Lana ocupa-se em particular de *La scuola tomistica di Napoli.*

Em França: o Cardeal Lépicier; o Cardeal Luís Billot, autor eminente do *Tratactus de Ecclesia Christi* e do *Commentarius in Primam et Tertiam S. Thomae;* Hauréau, com *Histoire de la Philosophie Scolastique;* Picavet, com *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies au Moyen Âge;* o P.e Coconnier, fundador da *Revue Thomiste,* à testa da qual lhe sucedem os P.es Montagne e Tomás Pègues, este último autor de vários trabalhos consideráveis — o extenso *Commentaire littéral de la Somme Théologique, Aperçus de Philosophie Thomiste et de Propédeutique* e, em estilo mais acessível, *Initiation Thomiste* e *La Somme Théologique en forme de catéchisme pour tous les fidèles;* o professor de Nancy Alfredo Vacant, fundador do *Dictionnaire de Théologie Chatolique;* Domet de Vorges, com *La perception et la psychologie thomiste;*

---

(1) Em *Xenia Thomistica,* tomo III, págs. 105 a 172. Roma, 1925.

Monsenhor Alberto Farges, cujas *Études Philosophiques* lhe granjeiam alto prestígio e que escreve, com D. Barbedette, um excelente *Cours de Philosophie Scolastique*, adoptado durante muito tempo nos Seminários; o professor de Friburgo Joaquim Berthier, que analisa o fundo tomista da *Divina Commedia* e é também o autor de *L'Étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin* e de *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae;* Gardair, com *Le donné révélé et la théologie* e *Crédibilité et Apologétique;* o P.e Luís Schwalm, O. P., com *Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin;* Ulisses Chevalier, professor do Instituto Católico de Lyon, com o opulento *Répértoire des sources historiques du moyen âge;* Gény, que demonstra, no volume terceiro da *Xenia Thomistica* (editado pelo P.e S. Szabo), *La cohésion de la synthèse thomiste;* Leoncio de Grandmaison, S. J., com *Le développement du dogme chrétien* e *Qu'est-ce qu'un dogme?;* o P.e Lebreton, S. J., com *Pour suivre de plus près Saint Thomas;* J. Rivière, que saúda e louva *L'autorité de Saint Thomas dans les écoles catholiques;* o P.e Garrigou Lagrange, com as profundas análises metafísicas de *Dieu, Son existence et Sa nature — Solution thomiste des antinomies agnostiques* e *Le Sens Commum — La Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques;* o sábio e conscencioso investigador Pedro Mandonnet, autor, entre muitos trabalhos de vulto, de um livro fundamental, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* e do estudo bibliográfico *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin,* fundador e director da *Bibliothèque Thomiste;* o dominicano A. D. Sertillanges, que sobe ao mais alto nível com *Saint Thomas d'Aquin, La Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin, Les grandes thèses de la Philosophie Thomiste* e, mais recentemente, *Le Christianisme et les*

Philosophies; Monsenhor Luís Gillet, O. P., com *Appel au bons sens;* outro Pregador, Wébert, com o magnífico *Saint Thomas d'Aquin, le Génie de l'Ordre;* Mézard, também dominicano, com *La moëlle de Saint Thomas d'Aquin;* José de Tonquédec, S. J., com *Les principes de la Philosophie Thomiste — La critique de la connaissance;* J. de La Vaissière, S. J., com *Eléments de Psychologie expérimentale;* Pedro Rousselot, S. J., com o original e penetrante *L'Intellectualisme de Saint Thomas;* Pedro Descoqs, S. J., com *Thomisme et Scolastique* e *Thomisme et Suarèzisme;* J. Thonnard, agostinho, com *Saint Thomas d'Aquin, Docteur de l'Église* e *Précis d'Histoire de la Philosophie;* A. Forest, com *Saint Thomas d'Aquin* e *L'Esprit de la Philosophie Thomiste;* Estêvão Gilson, director das *Études philosophiques mediévales,* autor de *La Philosophie au moyen-âge, Le Thomisme* e *Les moralistes chrétiens: Saint Thomas d'Aquin;* A. Peillaube, com *Initiation à la philosophie thomiste;* H. Dehove, com *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien;* Rimaud, com *Thomisme et méthode;* L. Noël, com *Notes d'epistémologie thomiste;* B. Lavaud, com *Saint Thomas, Guide des études;* Gonzaga Truc, que advoga convictamente *Le Retour à la Scolastique* e prefacia o volume antológico *La Pensée de Saint Thomas d'Aquin;* enfim, J. Maritain que, nos seus conhecidíssimos livros, *La Philosophie bergsonienne, Théonas, Antimoderne, Trois Réformateurs, Refléxions sur l'Intelligence et sur sa vie propre, Eléments de Philosophie (I e II), Le Docteur Angélique, Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir, Humanisme Intégral, Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* se dedica à propaganda de um «Tomismo vivo», proposto como orientador e salvador às consciências modernas.

Na Alemanha: Clemente Baeumker, fundador da grande colecção *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mitteralters-Texte und Unterssuchungen*, que tem, entre os seus colaboradores, Pelster, Koch, Baumgartner, Geyer, Endres; Frick, coadjuvado no seu importante *Cursus philosophiae* por Haon, Boedder e Vítor Cathrein; os professores de Munique Luís Schmid, partidário declarado do neo-tomismo, sobretudo em *Erkenntnisehre* e *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie* e Leonardo Atzberger; B. Döholt, com *Der Predigerorden und seine Theologie;* Henrique Denifle, arquivista do Vaticano, investigador de actividade prodigiosa a quem se devem os sete volumes do *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mitteralters*, o exaustivo *Die Entstehung der Universitäten des Mitteralters bis 1400* e (com Catelain) a publicação dos quatro volumes *in-folio* do *Chartularium Universitatis Parisiensis*, com os dois, complementares, do *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis;* o Cardeal João Katschtalter, professor de Salsburgo; Monsenhor Ernesto Commer, professor de Viena, director da revista *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie;* o professor do Seminário de Fulda Constantino Gutberlet, com *Lehrbuch der Apologetik;* os professores de Friburgo Alberto Weiss, O. P., com a *Apologie des Christentums* e G. Manson com *Das Wesen des Thomismus;* o professor de Praga Otão Willmann, com a justamente afamada *Geschichte des Idealismus;* Jorge von Hertling, professor muniquense, com *Das Princips des Katholizismus und die Wissenschaft;* o dominicano e professor de Friburgo Domingos Prümmer; o sociólogo vienense Francisco Martim Schindler; o professor de Münster José Mausbach, de quem bastará citar um trabalho de mérito, *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sitten-*

lehre; o protestante Rodolfo Eucken, que acentua o conflito irredutível do Tomismo e do Kantismo em *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten;* Tomás Esser, O. P., com a *Introductio in Summam Theologiam Dogmaticam;* A. Landgraff, com *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastk bis Thomas von Aquin;* Dempf, com *Die Haupthform der mitteralterlichen Weltenschauung;* A. Inauen, S. J., com *Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des Hl. Thomas vor 1583;* e conclua-se com dois dos maiores expoentes de Escolástica Tomista no nosso século: o Cardeal Jesuíta Francisco Ehrle, de cuja obra não é possível dar ideia adequada nesta resenha e de que, por isso, citaremos apenas *Der Kampf um die Lehre des Hl. Thomas von Aquin in der ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod* e *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik;* Monsenhor Martim Grabmann, professor da Universidade de Munique, autor de inumeráveis e preciosos estudos acerca da Filosofia Medieval e especialmente do Doutor Angélico, entre os quais nos contentaremos com mencionar: *Mittelalterliches Geistesleben, Die geschichte de katholischen Teologie, Thomas von Aquin, Einführung in die Summa des Hl. Thomas von Aquin, Die Werke des Hl. Thomas von Aquin, etc., etc.*

Na Inglaterra: João Milner, com *The end of the Religions controversy;* Guilherme Prynter, com *Christianity on the Evidences and Character of the Christian Religion;* o famoso Cardeal Nicolau Wiseman, sobretudo com *Lectures on the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church;* o Cardeal Manning, nomeadamente com *The Internal Mission of the Holy Ghost* e *Grounds of Faith;* o Cardeal Newmann, principalmente com *Development of Christian Doctrine;* João Dalgairns, historiador do asce-

tismo medieval em *German Mystics of the XIV Century;* Guilherme Beda Vaughan, Arcebispo de Sidney, que escreve *The Life and Labors of S. Thomas of Aquin;* Guilherme Ward, professor de Dogmática, com *Essays on the Philosophy of Theism;* Tomás Allies, com os oito volumes da importante obra *The formation of Christendom;* D. J. Kennedy, O. P., com *The Summa Theologica of Saint Thomas;* Monsenhor O'Bryen e o P.e Harper, apologetas incansáveis; S. A. Little, historiógrafo, com *The Grey Friars in Oxford;* Cl. Webb, com *Studies in the History of Natural Theology;* P. H. Wicksteed, com *The reactions between Dogma and Philosophy illustrated from the works of. S. Thomas Aquinas;* C. Pegis, com *Saint Thomas and the problem of the soul in thirteen century;* A. C. d'Arcy, com *Thomas Aquinas;* H. Pope, O. P., com *Saint Thomas Aquinas as an Interpreter of Holy Scripture,* etc. (1).

Na Polónia, distinguem-se: A. Birkenmayer, com *Vermichte Untersuchungen zur Geschichte der Mitteralterlichen Scholastik;* C. Micalski, com *Les courants philosophiques à Paris et à Oxford pendant le XIVe siècle* e outros estudos publicados no Boletim da Academia Polaca das Ciências e Letras (redigido em francês); e o fervoroso escritor neo-escolástico Francisco Gabryl. Seria injusto omitir dois nomes de combatentes da mesma causa nos meios intelectuais de Praga: Eugénio Kaderavec e José Pospisil.

---

(1) A este propósito, ver: *La rennaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle,* 3 volumes, por P. Thureau-Dangin; *Le réveil du Catholicisme en Angleterre au XIXe siècle,* por J. Guibert; *The Anglo-Catholic Revival,* por S. L. Ollard; *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine,* por Ernesto Dimnet.

E agora, só algumas brevíssimas alusões a nomes que atestam a expansão do Tomismo fora da Europa.

No Brasil: Monsenhor Sentroul, professor de S. Paulo; o Cardeal Arcoverde; os ensaístas Jackson de Figueiredo e Tristão de Ataíde; o douto jesuíta Leonel Franca, autor da *Psicologia da Fé*, de *A Igreja, a Reforma e a Civilização* e de *A Crise do Mundo Moderno*.

No México: o Arcebispo Jesus Mungía; D. José Maria de Jesus Diez, Bispo de Nuevo Léon, que tanto procura difundir a Encíclica *Aeterni Patris* e dar assim incremento à sementeira da Escolástica Nova; o Jesuíta Manuel Arrilaga; o dominicano Guilherme Garcia, etc.

Na Colúmbia: os professores do Colégio de Nossa-Senhora do Rosário, de Santa Fé de Bogotá, onde desde o século XVI existe um curso dominicano de Teologia e onde se funda depois a Universidade de São Tomás. Edita-se nesse país uma revista tomista, que conta entre os seus colaboradores o ilustre Julião Hernández.

Na Venezuela: o Reitor da Universidade de Caracas, Rafael Escalona.

No Chile, também uma Universidade de São Tomás se funda em 1617 e na Argentina, na Escola de Córdova de Tucumán, distinguem-se os jesuítas Pedro Campos, Lauro Nuñes, Joaquim Milás, José Sanz, Domingos Muriel.

Na Bolívia, outro centro afamado de cultura católica: a Universidade de Charcas.

Mesmo nas Filipinas, é criada, em 1611, uma Universidade de Santo Tomás, que ainda hoje perdura.

No Canadá, Monsenhor Paquet ensina em Québec e o dominicano Jorest na Universidade de Montréal.

Quanto aos Estados Unidos, entre muitos nomes a citar, escolheremos: os dois Bispos de Baltimore, Francisco Patrício Kenrick, com *Theologia dogmatica* e Martim João

Spalding, com *Evidences of Catholicity;* o Cardeal Gibbons; o jesuíta Hell, com *Elements of Philosophy;* os professores da Universidade Católica de Washington Eduardo Pace, Edmundo Shanahan, João Driscoll, autor de *A Treatrise to the Human Soul* e de *God;* o historiador da Filosofia Guilherme Turner; A. Tanquerey, a quem se devem afamados manuais de Dogmática, Ascética e Moral, etc.

Agrupados àparte, eis alguns escritores que se consagram especialmente ao exame das doutrinas sociais e políticas do Aquinense: Luís Taparelli d'Azeglio, em *Saggio teoretico de diritto naturale;* Moulas, em *Sancti Thomae de Regimine principum doctrina;* G. Antoniades, em *Die Staatslehre des Thomas von Aquino;* Alexandre Pidal y Mon, em *La Iglesia y los problemas politicos y sociales;* G. F. Von Hertling, em *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquino;* J. J. Baumann, em *Die Staatslehre des heiligen Thomas de Aquino;* Gardair, em *Philosophie de Saint Thomas — Les vertus morales naturelles;* A. de La Barre, em *La morale d'après Saint Thomas et les théologiens scolastiques;* N. Thoemes, em *Commentario de S. Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum, politicum, socialem statum reipublicae christianae pertinentibus;* O. Lottin, em *Loi morale naturelle et loi positive d'après Saint Thomas d'Aquin e Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs;* Keesen, em *La mission de l'État d'après la doctrine et la méthode de S. Thomas d'Aquin;* M. B. Schwalm, em *Leçons de Philosophie Sociale e La Société et l'État;* H. Bazaillas, em *Étude sur le De Regimine;* Feugueray, em *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas;* Tiago Zeiller, em *L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin;* Hugueny, em *L'État et l'individu;* O. Schilling, em *Die Staats und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin;* Crahay, em *La Politique de Saint*

Thomas d'Aquin; C. Martyniak, em *Le fondement objectif du droit d'après St. Thomas d'Aquin;* F. X. Dotres, em *S. Tomás de Aquino y las leys, ensayo de filosofia del derecho;* Gillet, em *Le moral et le social;* Ezio Flori, em *Il trattado «De Regimine Principum» e le dottrine politiche di S. Tommaso;* Luis Lachance, em *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas* e *L'humanisme politique de Saint Thomas;* Martim Grabmann, em *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino* e *Das Naturrecht des Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquino;* André Stang, em *La notion de la loi dans Saint Thomas d'Aquin;* Bernardo Roland-Gosselin, em *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin;* Marcelo Demongeot, em *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas;* Garrigou-Lagrange, no prefácio a *Du Gouvernement Royal* (trad. do *de Regno* por Claudio Roguet e o P.e Poupon); Victor Bouillon, em *La Politique de Saint Thomas;* E. Kurz, em *Individuum und Gemeinschaft hl. Thomas von Aquino;* o professor António Pottier, em *La morale catholique et les questions sociales;* Monsenhor Simão Deploige, em *Le conflit de la Morale et de la Sociologie* e *La Théorie thomiste de la propriété;* J. Vialatoux, em *L'idée de civilisation dans la Philosophie de Saint Thomas;* Kuhlmann, em *Der Gesetzbegriff beim hl. Thomas im Lichte der Rechtstudien seine Zeit;* Suzanne Michel, em *La notion thomiste du Bien Commun;* Maritain, sobretudo em *Primauté du Spirituel, Du Régime Temporel et de la Liberté* e *La Personne Humaine et la Société;* Raul Brugeilles, em *Introduction à une Sociologie Thomiste;* H. Gmür, em *Thomas von Aquino und der Krieg;* G. della Rocca, em *La politica di S. Tommaso;* Jorge Viance, em *Préface à une Réforme de l'État;* Tristão de Ataíde, em *Estudos, Preparação à Sociologia, Política;* Jorge Renard, em *La théorie de l'Institution,*

L'Institution, fondement d'une rénovation de l'ordre social e *Philosophie de l'Institution;* Marcelo de La Bigne de Villeneuve, em *Traité Général de l'État,* e *La crise du «Sens Commum» dans les Sciences Sociales;* Joaquim Ruiz-Giménez, em *La Concepción Institucional del Derecho* e *Introducción elemental à la Filosofia Jurídica Cristiana;* João Maxence, em *Positions* (I e II); Manuel Rocha, em *Travail et Salaire à travers la Scolastique;* C. Fernández-Alvar, no prefácio e notas ao volume *La Ley* da colecção espanhola «Labor»; José Desclausais, em *Primauté de l'Être — I. Religion et Politique;* Eustáquio y Galán, em *La doctrina politica de Santo Thomás de Aquino;* Salvador Lissarrague, em *El Poder politico y la Sociedad;* Leopoldo Eulogio Palacios, em *La Prudencia Politica;* João Lagor, em *La Philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin,* com prefácio de Carlos Maurras; alguns densos e valiosos estudos na *Revue Thomiste,* como: *Les doctrines politiques de Saint Thomas* do P.e Maumus, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur les diverses formes de gouvernement* do P.e Montagne e *La théorie du pouvoir chez saint Thomas* do P.e Tomás Pègues; etc., etc.

Não se esqueça quanto a Santa Sé contribuiu para este vasto e brilhante movimento de conservação e renovação do Tomismo através dos tempos.

Ainda em sua vida, em 1256, quando apenas conta cerca de trinta anos, já o Papa Alexandre IV (Pontífice de 1254 a 1261) declara que Tomás «pela graça de Deus, adquiriu o tesouro das letras divinas e humanas» (1). Os

(1) «*...vir morum honestate conspicuus ac thesaurum litteralis scientiae per Dei gratiam assecutus...*» (*Chart. Univ. Paris.*, tomo I, pág. 307).

Papas seguintes, Urbano IV (1261-1264) e Clemente IV (1265-1268), chamam-no para junto de si e consideram-no o mais ilustre ornamento do *Studium curiae*. Gregório X (1271-1276) convoca-o para o Concílio de Lião. Inocêncio V (1276) é o seu antigo companheiro de magistério em Paris, Pedro de Tarantásia. Martinho IV (1281-1285), Nicolau IV (1288-1292), Celestino V (1294), Bento XI (1303-1304) aludem com apreço à Ordem dos Pregadores, e dão lugar especial ao elogio de Tomás de Aquino.

A 1 de Março de 1318, na sua Alocução Consistorial, João XXII presta-lhe a homenagem inexcedível destas palavras: — «Ele só iluminou a Igreja mais que os outros Doutores; nos seus livros o homem aproveita mais num ano que durante a vida inteira na doutrina dos outros» (1). Cinco anos depois, a 18 de Julho de 1323, canoniza-o pela Bula *Redemptione misit Dominus*. Bento XII (1335-1342) volta a referir-se com louvor aos Dominicanos e aos grandes Mestres da Ordem. Clemente VI, de quem se reproduziram atrás os louvores entusiásticos dirigidos ao Aquinense em 1324, uma vez erguido ao sólio pontifício celebra-o em novos e calorosos termos: «*Thomam de Aquino, confessorem et doctorem egregium, ex cuius sapientae et doctrinae scriptis et traditis Universalia Ecclesia multiplicem spiritualis ubertatis fructum recolligens*» (2); e no *Breve In Ordine*, destinado ao Capítulo Geral dos Pregadores, reunido em Brive (1346), manda que a todos os religiosos da Ordem se imponha a obrigação estrita de

---

(1) «*Quia ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alli Doctores, in cujus libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae*». (Em Berthier, *S. Thomas Aquinas, «Doctor Communis» Ecclesiae*, tomo I, pág. 45).

(2) Em Berthier, *op. cit.*, n. 71, pág. 55.

lhe seguir fielmente as directrizes. O Papa Inocêncio VI (1352-1362), no *Sermo de S. Thoma,* diz, entre outras coisas: — «A sua doutrina possue, mais que nenhuma outra, exceptuado o direito canónico, a propriedade dos termos, a exactidão dos enunciados, a verdade dos juízos, de tal forma que nunca os que lhe forem fiéis são surpreendidos fora do caminho da verdade e quem quer que a tenha combatido é sempre suspeito de errar». Logo a seguir, Urbano V, nos seus conselhos, em 1368, ao chanceler da Universidade de Tolosa—para onde é trasladado, de Fossa-Nova, o corpo do Santo, — depois de se lhe referir com extraordinárias expressões de admiração e respeito, determina que na Faculdade de Teologia daquela cidade o ensino se baséie em claros alicerces tomistas. Inocêncio VII, na Constituição *Decens reputamus,* confirma a doutrina dos Pregadores, que é a do Aquinense; o mesmo faz Nicolau V em 1451, no Breve endereçado à Ordem de S. Domingos — e acentua que essa doutrina «*tota universalis illuminatur Ecclesia*» (1). Para Alexandre VI, Tomás é «luminar fulgurante no Universo, que ilumina todo o orbe cristão» (2). No dizer de Pio IV, «a sua doutrina é sagrada (3). O Santo Papa Pio V, a 11 de Abril de 1567, na *Bula Mirabilis Deus,* declara que as heresias são confundidas e vencidas pela sua doutrina, que todos os dias liberta o Universo de erros perniciosos — e proclama São Tomás Doutor da Igreja com o título de *Angélico.* Equipara-o a Santo Ambrósio, São Jerónimo, Santo Agostinho

---

(1) Em Berthier, *op. cit.,* n. 98, pág. 76.

(2) «*...ipse, quase lucerna praefulgens in universo, christianum orbem illustrat*». (Em Berthier, *op. cit.,* n. 106, pág. 84).

(3) «*...ex cuius sacra doctrina...*» (Em Berthier, *op. cit.,* n. 122, pág. 96).

e São Gregório Magno. Recorda ter merecido a *Summa Theologica* a suprema honra de ser colocada ao lado da Bíblia, como livro de consulta e orientação, no Concílio de Trento: «a Igreja» — salienta — «fez sua a sua doutrina teológica, por ser a mais certa e segura de todas» (1). E ordena, em 1570, a primeira edição das suas obras completas. Sixto V, na Bula *Triumphantis* (1588), traça a clara e bela síntese do método tomista: «essa exacta e sólida conexão das coisas entre si e com os seus princípios, essa ordem e essa disposição que recordam um exército em batalha, essas luminosas definições e distinções, essa solidez de argumentos e essa subtileza na controvérsia, todo esse conjunto que separa a luz das trevas e a verdade do erro, que denuncia e desmascara as mentiras dos heréticos e abate o véu de prestígio e de sofismas de que elas se cobrem». Clemente VIII recomenda em 1594, aos Padres da Companhia de Jesus, que adiram a São Tomás, por ver no Doutor de Aquino o «intérprete da vontade divina» — «*divinae voluntatis Angelico interprete*». Paulo V designa-o como «atleta da fé». Alexandre VII exorta a Universidade de Lovaina a seguir Santo Agostinho e São Tomás. Inocêncio XII, pela Carta em forma de Breve de 6 de Fevereiro de 1694, prescreve à mesma Universidade a obediência e propaganda dos princípios do Doutor Angélico. Clemente XI, a 23 de Abril de 1718, na Constituição *Inscrutabili,* aprova solenemente os estatutos da Academia Tomista de Roma. Bento XIII (1724-1730), na Bula *Pretiosus,* fornece novo depoimento em honra das claridades do ensino de São Tomás, «que venceu todas as heresias

---

(1) «*Ejus doctrinam theologicam ab Ecclesia Catholica receptam, aliis magis tutam et securam exsistere*». (Em Berthier, *op. cit.*, n. 125, pág. 99).

do seu tempo e as que vieram depois». Clemente XII (1730-1740), na Bula *Verbo Dei,* salienta a abundância dos benefícios espalhados pelos seus escritos e afirma que lhe deve ser rendido o mesmo culto que aos maiores Doutores da Igreja; S. Gregório, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, S. Jerónimo. Bento XIV (1740-1758), pela Carta em forma de Breve de 21 de Agosto de 1752, estende ao Colégio dionisiano de Granada instruções semelhantes às que os seus predecessores deram a outros notáveis estabelecimentos de cultura; e no Capítulo Geral da Ordem efectuado em 1756 confessa dever ao Anjo da Escola tudo quanto se possa considerar bom e certo nos textos numerosos que deu a público. Pio VI (1775-1799) declara não ser admissível nada em contrário da orientação de São Tomás. Leão XII (1823-1829) proclama o Doutor Comum, a 28 de Agosto de 1825, Patrono dos Estudos nos Estados Pontifícios. Pio IX (1846-1878) sublinha não haver qualquer verdade que não tenha captado, nem qualquer erro que não tenha destruído.

Enfim, com Leão XIII, principia a idade áurea do ressurgimento moderno do Tomismo, ao qual, desde então, a Santa Sé passa a conceder mais decisivos e significativos cuidados. O genial Pontífice abre a campanha a 4 de Agosto de 1879 com a Encíclica *Aeterni Patris,* admirável apologia de Tomás de Aquino — «defensor especial e honra da Igreja Católica» — e do seu pensamento. Alarmado com os progressos terríveis duma filosofia materialista, divorciada do real, idólatra da ciência, negadora do transcendente, Leão XIII indica aos Prelados o refúgio seguro da portentosa doutrina tomista, exorta-os «da maneira mais insistente, para honra e defesa da fé católica, para o bem da sociedade, para o avanço de todas as ciências, a pôr de novo em vigor e propagar o mais possível a sabedoria

preciosa de São Tomás». E acrescenta: «que os Mestres por nós judiciosamente escolhidos se dediquem a fazer penetrar a doutrina de São Tomás no espírito dos seus discípulos, que ponham em evidência a solidez e a excelência que a elevam acima das outras doutrinas». Gostaríamos de transcrever na íntegra páginas e páginas da Encíclica *Aeterni Patris*. Temos contudo de passar adiante, que esta resenha já vai longa.

Leão XIII não descansa na empresa a que se lançou. Dois meses depois, a 15 de Outubro, na Carta *Iampridem*, anuncia o intuito de restaurar a Academia Romana de São Tomás e de fazer publicar uma nova edição monumental e crítica das suas obras completas — que de facto ordena, a 18 de Janeiro de 1880, no Motu-próprio *Placere nobis* (1). Volta à carga, a 7 de Março de 1880 — aniversário da morte do Doutor Angélico — ao proclamar, na Alocução *Pergratus nobis*, a urgência do estudo da sua Filosofia. A 4 de Agosto do mesmo ano institui São Tomás patrono universal das Universidades, Academias, Faculdades e Escolas católicas, no Breve *Cum hoc sit* e declara que «a doutrina tomista possui, com eminente superioridade, força e virtude singulares para curar os males que afligem a nossa época». A 30 de Dezembro de 1892, no Breve *Gravissime nos*, em que fala especialmente aos Jesuítas para lhes dar análogas directrizes, afirma categòricamente:

---

(1) É de justiça assinalar de novo (já atrás o fizemos, na referência à edição da *Summa contra Gentiles*) os nomes de dois dominicanos ilustres que se votam a exaustivas investigações e críticas dos textos genuínos do Doutor Angélico e efectuam os principais trabalhos para a organização da Edição Leonina: o teólogo holandês Clemente Suermondt e o seu colaborador, o sacerdote britânico Makay.

— «Se se encontram doutores em desacordo com São Tomás, qualquer que seja o seu mérito, a hesitação não é permitida: devem os primeiros ser sacrificados ao segundo».

Eis os principais actos de Leão XIII no sentido de promover e estimular nova floração tomista, como vitoriosa contra-ofensiva ante as investidas dos intelectuais laicos ou heréticos.

Pio X — o Santo Papa Pio X, — continua o impulso dado pelo seu antecessor. A Encíclica *Pascendi,* de 8 de Setembro de 1907 e o Motu-próprio *Sacrorum-Antistitum,* de 1 de Setembro de 1910, bem o atestariam já — se não deixasse esse documento luminoso que é o Motu-próprio *Doctoris Angelici,* de 29 de Junho de 1914. Aí vemos um Santo a exaltar outro Santo — um Mestre a exaltar outro Mestre. Recorda Pio X que a verdade católica não pode passar sem o poderoso sustentáculo da doutrina do Aquinense «e em vão, para a defender, se pedirá socorro a uma filosofia cujos princípios são comuns aos erros materialistas, monistas, panteístas, socialistas e às diversas formas do modernismo ou, pelo menos, não lhes são opostos». E acentua: — «De facto, os pontos capitais da Filosofia de São Tomás não devem ser colocados entre o género de opiniões a respeito das quais se pode discutir num e noutro sentido, mas olhados como os fundamentos sobre os quais toda a ciência das coisas naturais e divinas se acha estabelecida». Adiante, salienta que «depois da morte bem-aventurada do Santo Doutor, a Igreja não efectuou nenhum Concílio ao qual ele próprio não assistisse com os tesouros da sua doutrina» (1). Enfim, no dia 27 de

(1) Motu-próprio *De studio doctrine S. Thomae Aquinatis in scholis catholicis promovendo* (*Acta Apostolicae Sedis,* tomo VI,

Julho de 1914, publicam-se as XXIV teses tomistas — derradeiro e significativo acto público de Pio X (1).

Logo a 31 de Dezembro de 1914, no Motu-próprio *Non multo*, dedicado à Academia Romana de São Tomás, Bento XV quer associar-se à orientação dos dois grandes Papas que o precederam. E em 27 de Maio do ano seguinte promulga o novo Código de Direito Canónico, onde se lê: — «Os Mestres devem observar santamente o método, as

---

1914, pág. 336). — Ver, a propósito: *Die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch*, por A. Horväth, O. P. (*Divus Thomas*, II, 1915, págs. 173 a 195).

(1) Como vimos, Pio X prescreve, no Motu-próprio *Doctoris Angelici*, de 29 de Junho de 1914, que em todas as Escolas sejam ensinados fielmente os princípios e os pontos essenciais da doutrina de São Tomás — «*principia et pronuntiata majora*» — e que a *Summa* se torne livro de texto nas mesmas Escolas. Alguns professores de diversos Institutos de ensino submetem à Sagrada Congregação dos Estudos certo número de teses que se habituaram a ensinar e defender, por as considerarem de acordo com o pensamento, sobretudo metafísico, do Aquinense. A Sagrada Congregação dá deles conhecimento ao Papa e, após essa consulta, designa-as como seguras sínteses basilares da doutrina tomista em documento de 27 de Julho de 1914, que o Cardeal Lorenzelli assina. Suscitam-se, porém, dúvidas várias. E em nova resposta, de 7 de Março de 1916, a Sagrada Congregação, celebradas duas reuniões plenárias, a 22 e 24 de Fevereiro, com a assistência do Cardeal Mercier, declara: 1.º — que a *Summa Theologica* deve constituir o texto das lições; 2.º — que as XXIV teses representam a legítima doutrina de São Tomás; 3.º — que devem ser consideradas autênticas normas directivas.

O erudito escritor Alfredo Pimenta deu-nos (*Estudos Filosóficos e Críticos*, págs. 102 a 108) a única tradução das vinte e quatro teses que conhecemos em língua portuguesa, acompanhada de interessantes considerações, quer de ordem histórica (da história daquelas teses), quer de ordem doutrinal.

doutrinas e os princípios do Doutor Angélico» (1). Enfim, a 29 de Junho de 1921, na Encíclica *Fausto appetente die*, convida o universo católico a celebrar dignamente o sétimo centenário da morte de S. Domingos, e aí se refere a Tomás de Aquino, para evidenciar de maneira inequívoca a altíssima estima que lhe merece aquele cuja doutrina a Igreja proclamou como a sua própria — «*cum Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse*».

O Pontífice imediato, Pio XI, multiplica as manifestações de homenagem a São Tomás. Na Carta Apostólica sobre a formação do clero, de 1 de Agosto de 1922, escreve muito expressivamente, quando alude ao Papa insigne da *Rerum Novarum*, que «foi na verdade a glória de Leão XIII ter, quando restaurou o amor e o culto do Doutor Angélico, erguido a novo e honroso nível a filosofia cristã». E, ainda, estas palavras dignas de registo: — «A tal ponto estamos convencido de ter sido o maior de todos os preciosos serviços prestados à Igreja e à Sociedade no decurso do seu longo pontificado, que, à falta de outros méritos, esse título bastaria para imortalizar o nome de tão grande Papa».

Pio XI faz mais. A Encíclica *Studiorum ducem*, de 29 de Junho de 1923, é uma síntese modelar de tudo quanto o Santo Doutor representa para a história, o triunfo e a glória do Catolicismo: «Aprovamos tanto os louvores concedidos a este génio divino» — nela se declara — «que pensamos dever Tomás ser chamado não apenas o Doutor Angélico, mas o *Doutor Comum* ou Universal da Igreja,

---

(1) «***Philosophiae rationalis ac theologia studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnio ad Angelici Doctoris rationem doctrinam et principia, eaque sancte teneant***». (*Código de Direito Canónico*, Canon 1366, § 2.º).

pois a Igreja fez sua a doutrina tomista, como o atestam documentos de toda a espécie». Quase a terminar, lança Pio XI um brado veemente que será a melhor conclusão deste rápido panorama da glória póstuma do Aquinense, desde a sua morte até os nossos dias — talvez ainda mais oportuno nos nossos dias do que na hora em que foi lançado:

—«*A todos que andam hoje à procura da verdade, nós dizemos: ide a Tomás de Aquino!*» (1).

---

(1) Registe-se ainda o expressivo elogio da identificação da «Águia de Aquino» com o Mestre de Colónia, nas decretais de Pio XI *In thesauris sapientiae,* pelas quais eleva Santo Alberto Magno à glória dos altares, a 16 de Dezembro de 1931. E saliente-se que o Pontífice Pio XII, em diversas alocuções — de 24 de Junho de 1939, de 17 e 22 de Setembro de 1946 — e sobretudo no Prefácio da Festa de São Tomás de Aquino, rende com intenso fervor o seu preito ao grande Doutor da Igreja. Posteriormente, no Discurso aos participantes do IV Congresso Tomista Internacional, examina o Santo Padre alguns problemas da ciência moderna para concluir que se mantêm válidas, na essência, as soluções da *perennis philosophia.*

SEGUNDA PARTE

As grandes linhas do pensamento tomista

Pontos de partida

PARA obter uma visão sintética do pensamento tomista será necessário, antes de mais nada, fixar os dois axiomas basilares em que se apoia: afirmação da realidade objectiva do Universo; confiança na inteligência humana para o seu conhecimento. Analisemos um e outro.

Posta diante do Universo, a inteligência humana depara um imenso espectáculo, variado e confuso. Desse espectáculo, os sentidos apreendem, a esmo, formas, volumes, cores, movimentos. A inteligência, cuja função natural é ordenar para compreender, submete o largo tropel das sensações e das imagens a uma série de noções fundamentais. Dos sentidos recebe, sem dúvida, os primeiros elementos, segundo o famoso adágio escolástico: *Nihil est in intellectu (ut cognitum) quod non prius fuerit in sensu* (1). Mas a sua natureza impõe-lhe a tarefa de selec-

---

(1) De facto, o adágio é famoso, embora não se encontre nas obras dos principais Escolásticos. Isto deve resultar, provà-

cionar, de catalogar aquilo que lhe é fornecido de maneira tumultuária e arbitrária. Não se contenta pois com os dados imediatos que os sentidos lhe oferecem. Orientada para o absoluto, sequiosa de ultrapassar as aparências, quer ir mais longe.

a) *O Ser.*

Em tudo quanto, à sua volta, a solicita, a inteligência descobre por abstracção uma constante irredutível: a presença do *ser*. Eis o que lhe aparece como *primum cognitum*. como base do conhecimento (1). O *ser* — que se pode definir: *tudo quanto existe* — encontra-se na origem. E a certeza inicial imposta à nossa actividade intelectiva é esta: o *Universo existe*.

Aqui está o primeiro axioma a que aludimos: afirmação da *realidade* do Universo, à qual corresponde (segundo axioma) a legitimidade da inteligência humana para

---

velmente, da ambiguidade da fórmula, que suscita justas reservas. Alguns poderiam interpretá-la como se dissesse que a inteligência apenas conhece o que os sentidos experimentam — erro basilar dos empíricos — quando, afinal, declara ser o conhecimento intelectual extraído, directa ou indirectamente, dos dados sensíveis, *mas superior a eles*. Eis uma útil rectificação do Aquinense: — «*Unde pro tanto dicitur cognitia mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in alíqua ulteriora manuducitur*». (*De Veritate*, Q. 10, art. 6, *ad secundum*).

(1) Muito bem o exprime São Tomás, quando diz, de acordo com Avicena, que a inteligência resume no *ser* todos os seus pensamentos. (*De Veritate*, Q. 1, art. 1, *Resp.*). — Adiante, no capítulo *Teoria do Conhecimento*, será desenvolvida esta matéria.

conhecê-la e interpretá-la. Sem estes pontos de partida, aceites fora de qualquer discussão, tornar-se-ia impossível filosofar. O mundo é *real* — não simples alucinação criada pelo delírio subjectivo; a inteligência humana *pode conhecê-lo* na sua realidade — não fica reduzida ao inventário dos fenómenos, incapaz de sondar o que se oculta debaixo da sua mutabilidade superficial. Assente nestes fundamentos, desenvolve São Tomás todas as suas teses. Quem os quiser pôr em dúvida, condena-se a não dar um passo na difícil empresa da interpretação do Universo.

Vemos pois que a inteligência reconhece, como noção primordial, a ideia do *ser*. Tudo quanto se apresenta perante ela existe ou pode existir. De facto, a cada passo surgem novos modos e novos aspectos de existência, através de entidades que variam, nascem, morrem, lutam entre si, se excluem ou se aliam. Apenas o *ser* — embora manifestado por diversíssimas formas — permanece. Conhecemos aquilo que existe *na medida em que existe*, já que o *não-ser* escapa inteiramente às nossas faculdades.

Mas daqui resulta uma consequência nova: diante das mutações constantes do Universo, será preciso distinguir entre o que existe sempre e o que deixa de existir entre o que fica e o que passa, entre o idêntico e o diverso.

Quais as definições e relações de ambos?

b) *Os primeiros princípios.*

A inteligência humana subordina-se a alguns princípios supremos, que não admitem contestação porque resumem as leis gerais, intrínsecas, do seu funcionamento. São os *primeiros princípios:* negados ou abolidos eles, a inteli-

gência não seria capaz de exercer a sua missão própria. A esses *primeiros princípios* — indemonstráveis porque evidentes, porque toda a demonstração os implica e subentende — serve de alicerce (1) o *de não contradição* que se enuncia de várias maneiras: *o ser exclui o não ser; uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; é impossível que uma coisa seja e não seja.* Se se contesta isto, nenhum raciocínio será viável — será, sequer, formulável (2).

Devem-se também mencionar os princípios — de identidade: o *que é, é* ou o *ser é sempre idêntico a si mesmo;* de exclusão de terceiro *(exclusi tertii): uma coisa é, ou não é;* de causalidade: *todo o ser contingente tem uma causa;* de razão suficiente (que Leibniz considera o mais universal e inteligível): *todo o ser tem a sua razão de ser;* de finalidade: *todo o agente opera para um fim.* Como se vê, trata-se de puras evidências, resultantes, para a inteligência, ou do exame directo das coisas ou do exame das próprias operações.

---

(1) De alicerce *ontológico*—visto todos os princípios exprimirem uma determinação do *ser* e deverem, por isso, dar como subentendido o de não-contradição, que à própria condição do *ser* se refere. Até com o princípio de identidade isto acontece, já que, ao dizer-se *o que é, é,* se subentende que *o que é* não pode *não ser.* (Ver, a este propósito, *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 94, art. 2, *ad primum*).

(2) Neste sentido, escreve claramente São Tomás: — «*Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim illationes per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia*».

c) *Potência e Acto.*

À luz dos primeiros princípios e sobre a distinção do *ser* e do *não-ser* — concebe a inteligência outra distinção, relativa à composição do *ser* em *potência* e *acto*.

Entre os filósofos gregos, manifestam-se duas grandes correntes que respondem por forma antagónica a um dilema pretensamente extraído dos dados imediatos da experiência. Raciocinam assim: mostra-nos a experiência que o mundo está cheio duma pluralidade de seres e de seres que sofrem contínuas modificações. Ora, como a noção de *ser* é absoluta e o princípio de identidade nos afirma o *que é, é*, uma das duas: ou a pluralidade dos seres não passa duma ilusão e também a pluralidade das mudanças que apresentam — ou o *ser* pròpriamente dito não existe. Os Eleatas (entre os quais sobressaem Xenofanes, Zenão, Parménides) optam pelo primeiro termo do dilema e negam a pluralidade e as mutações. Para eles, o *ser* é único, imutável. Quem se não recorda dos célebres paradoxos de Zenão contra a possibilidade da sucessão no tempo e no espaço? Por outro lado, a escola de Efeso, com Heráclito, escolhe a posição diametralmente contrária: os sentidos atestam-nos que a pluralidade e as mutações existem; logo, posto com rigidez o dilema citado, há que excluir o *ser* fundamental e permanente; o Universo é um conjunto de fenómenos passageiros e fugitivos, eterno fluir de aparências sob as quais será inútil procurar alguma coisa. *Pantha rei* — tudo passa, nada fica...

Aristóteles, porém — seguido por São Tomás, que adopta e completa a sua doutrina, — resolve a questão pela descoberta do carácter sofístico do famoso dilema.

O sofisma reside em opor o *ser* ao *não-ser* como os gregos o fazem. Nem tudo é *ser* ou *não-ser*. Há uma terceira hipótese a considerar, que se chamará o *poder-ser*. Vemos diante de nós coisas que *não são ainda* ou que *já não são*. Para dar uma imagem acessível: o arbusto de há anos tornou-se árvore agora. Deveremos dizer que a árvore de hoje era, há anos, um *não-ser*, ou um *poder-ser?* Não foi por acaso que a árvore surgiu do arbusto primitivo; foi porque nele estava latente a capacidade de se tornar árvore. Esta capacidade de *vir a ser* alguma coisa, de sofrer qualquer transformação — diminuição ou crescimento, por exemplo — é o que na doutrina aristotélico-tomista se chama *potência*. Mas para que o *poder-ser* se realize, é indispensável que outro factor intervenha; aquilo que é designado, na mesma doutrina, por *acto*. Definir o *acto* — como?! Trata-se duma coisa indefinível, visto situar-se no começo de tudo (1). Teremos de contentar-nos com dizer que *acto* equivale a *perfeição* (2). Um ser em *potência* de qualquer propriedade ou qualidade está ainda imperfeito. Pode ser, fazer, adquirir alguma coisa; ainda não é, não fez, não adquiriu. O *acto* vem completar o incompleto, determinar o indeterminado e, visto que é uma perfeição, só pela *potência* pode sofrer qualquer limite. Logo, na composição de todo o ser criado e mutá-

---

(1) Efectivamente, as coisas fundamentais e simplicíssimas são impossíveis de definir. E o *acto* é uma delas: «*Prima simplicia definiri non possunt*» — confessa o Doutor Angélico — «*cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem de primis simplicibus est; unde definiri non potest*». (*Comm. in liber IX Metaphysicorum*, lect. 5).

(2) «*Omnis actus perfectio quaedum est*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 5, art. 3. *Resp.*)

vel entram a *potência* e o *acto* (1); mas o acto, quando não condicionado pela *potência*, será ilimitado, imutável, perfeição pura. Eis as duas primeiras *teses tomistas* (2).

d) *Essência e existência.*

Estabelecida a distinção do *ser* e do *poder-ser*, torna-se possível conceber as noções de *essência* e *existência*.

Qual a definição de *essência*, que os Escolásticos chamam também natureza, quididade *(quidditas)* ou forma? Digamos, em resumo: a *essência* é aquilo que caracteriza o *ser*, que o faz pertencer a determinada espécie ou a determinado género e o distingue dos pertencentes a outros géneros e espécies (3). Por exemplo, a essên-

---

(1) É útil acentuar, a este propósito, que o acto e a potência não se devem considerar, verdadeiramente, *seres* — mas *princípios do ser* que, pela sua união, constituem todos os seres criados existentes.

(2) Nos seus notáveis *Estudos Filosóficos e Críticos*, Alfredo Pimenta inseriu, como foi dito, uma tradução modelar das vinte e quatro teses tomistas.

Com autorização do autor, reproduzimos essa tradução no *Apêndice* a este volume, acompanhado do texto latino. Aí encontrará, pois, o leitor as várias teses a que nos referimos. Sempre que a matéria exposta diga respeito a qualquer delas, lembraremos, em nota, o local onde podem ser lidas.

Aproveitamos o ensejo para render, com os nossos agradecimentos, homenagem à memória de Alfredo Pimenta que, ao traduzir para a nossa língua as vinte e quatro teses, julgava com toda a razão ter prestado «um grande serviço à cultura portuguesa» — mais um, a juntar aos muitos que a cultura portuguesa ficou a dever-lhe.

(3) Eis um texto do Aquinense em que esta definição se contém: — «*Illud per quod res constituitur in proprio genere vel*

ça de humanidade, que caracteriza, especifica todos os homens.

E a definição de *existência?* É aquilo que dá realidade à essência, que a faz subir à categoria do *ser,* que a faz emergir do nada. A essência, que apenas era *possível,* torna-se, pela existência, *actual* (1). E, da mesma

---

specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; *inde est quod nomen* essentiae *a philosophis in nomen* quidditatis *mutatur... Dicitur etiam* forma, *secundum quod per* formam *significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei... Nomen autem* naturae *videtur significare* essentiam *rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione... Sed* essentia *dicitur secundum quod* per eam *et* in ea res *habet* esse». (*De Ente et Essentia,* cap. 1).

As *ideias universais* (que representam essências comuns a muitos seres, susceptíveis de serem atribuídas a todos e a cada um) dividem-se em *universais-directas* (significativas da essência apenas quanto aos seus elementos constitutivos e sem relação com os indivíduos em que se pode encontrar) e *universais-reflexas* (que dizem respeito à essência em relação aos seres a que se pode atribuir). As ideias universais-reflexas, ou *predicáveis,* dividem-se em espécie, género, diferença, propriedade e acidente. Espécie — é a ideia universal que representa a essência completa de muitos indivíduos só numèricamente distintos entre si. Género — é a ideia universal que representa o elemento essencial comum a diferentes espécies.

Parece-nos oportuno recordar estas noções fundamentais para melhor se poder interpretar a definição de essência *(strictu sensu)* que damos acima.

(1) «*Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*». (*Sum. Theol.,* I, Q. 4, art. 1, *ad tertiam*). — E noutro lugar: «*Quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus*». (*Com. in II liber Sententiarum,* Dis. 3, Q. 1. art. 1).

maneira que o acto é limitado pela potência, a existência, comum a todos os seres, distingue-se em cada um deles pela essência ou natureza em que foi recebida (1).

Efectivamente, o conceito de essência não implica, por si, o de existência. Assim, concebemos a essência de humanidade sem termos no espírito a ideia da existência real deste ou daquele homem. As essências representam certos tipos de seres — tipos fixos, necessários, imutáveis — apenas sob uma forma *abstracta;* a existência vem dar-lhes conteúdo *concreto.* Portanto, essência e existência são princípios constitutivos de todos os seres criados, em que a segunda é limitada pela primeira. Quando esta limitação não se dê, isto é: quando a existência se encontre sem limites, teremos o Ser absolutamente único e simples, cuja essência se confunde com o próprio acto de existir (2). Eis a terceira *tese tomista* (3).

e) *Substância e acidentes.*

Outro ponto de vista a desenvolver. Em todos os seres, encontram-se elementos de permanência e de diversidade. Defronte de nós, eis um grupo de homens. O ele-

---

(1) «*Hoc quod dico* esse *est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico* esse, *aliquid addatur quod si eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam... Et per hunc modum hoc* esse *ab illo* esse *distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae*». (*De Potentia,* Q. 7, art. 2, ad nonum).

(2) «...*Ipsum* esse *comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra* (art. 1) *sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum* esse. *Sua igitur essentia est suum* esse». (*Sum. Theol.,* I, Q. 3. art. 4, *Resp.*).

(3) Ver o *Apêndice,* no final do volume.

mento permanente, invariável, que neles se afirma é a sua humanidade, a sua qualidade de animais racionais. Mas enquanto uns são altos, outros são baixos; enquanto uns são brancos, outros são negros; enquanto uns são moços, outros são velhos, etc. Chama-se *substância* o elemento permanente (que se define: aquilo a cuja essência compete existir em si e não noutra coisa (1) — de facto, cada homem é homem, quer seja alto ou baixo, branco ou negro, velho ou moço); chama-se *acidente* o elemento ocasional ou adventício (que se define: aquilo a cuja essência compete existir noutra coisa (2) — de facto, os atributos «alto», «baixo», «branco», «negro», «velho», «moço», não podem existir *por si*, necessitam dum sujeito a que adiram). Todos os seres criados se compõem de *substância* (ou dum sujeito subsistente) e de *acidentes* (3).

Quando ao modo de existir, dividem os Escolásticos o *ser* em dez géneros supremos, que intitulam *categorias* ou *predicamentos*. Essa divisão inclui todos os aspectos sob que o *ser* se pode apresentar. Antes de mais nada, o *ser* existe em si próprio, autónomo — *substância;* ou anexo a um sujeito de inerência *(subjectum inhaesionis)* — *acidente*. No segundo caso, afecta o sujeito em absoluto: quanto à sua forma — *qualidade;* quanto à sua matéria — *quantidade;* quanto a outro sujeito que lhe pode servir

---

(1) «*Substantia est res cujus quidditati competi esse in se, et non in alio*». (*Comm. in IV liber Sententiarum,* Dist. 12, Q. 1, art. 1). — E também: «*...quidditati seu essentiae substantiae competi habere esse non in subjecto*». (*Sum Theol.,* III, Q. 77, art. 1, *ad secundum*).

(2) «*Quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subjecto*». (*Sum. Theol.,* III, Q. 77, art. 1, *ad secundum*).

(3) Ver, no *Apêndice,* a quinta e a sétima teses tomistas.

de termo — *relação* — ou lhe pode ser apenas contíguo. Nesta última hipótese, o sujeito com que está relacionado ser-lhe-á em parte intrínseco quanto ao seu princípio — *acção;* ou quanto ao seu termo — *paixão.* Se lhe for totalmente extrínseco, pode constituir a sua medida no que respeita ao tempo sucessivo — *quandocação;* ou quanto à disposição das suas diversas partes — *estado;* ou quanto ao lugar em que se acha — *localização.* Pode ainda não constituir a sua medida — *hábito* (1).

Será oportuno dar uma definição breve dos principais acidentes. *Qualidade* — é o acidente que determina a substância na sua essência ou na sua operação (2). *Quantidade* — é o acidente pelo qual a substância é dotada de partes distintas que formam um todo (3). *Relação* — é o

---

(1) Ilustremos esta síntese abstracta com exemplos concretos: Paulo é *homem* — substância; Paulo é *alto* — qualidade; Paulo é *um corpo orgânico* (dotado de diversos órgãos) — quantidade; Paulo é *tio de Luís* — relação; Paulo é *empurrado por Luís* — paixão; Paulo vive *há trinta anos* — quandocação; Paulo *está sentado* — estado; Paulo foi *à rua* — localização; Paulo *está fardado* — hábito.

(2) A qualidade, ao modificar ou determinar a substância, pode fazê-lo: *a)* em relação ao seu *ser* ou às suas faculdades — e trata-se do *hábito* e da *disposição; b)* no que se refere à sua acção — e trata-se da *potência* e da *impotência; c)* no que se refere à sua paixão — e trata-se da *qualidade passível* ou *passividade; d)* em relação à sua quantidade — e trata-se da *figura* ou *forma (Sum. Theol.,* I^{a}-II^{ae}, Q. 49, art. 2, *Resp.).*

(3) «*Positio, quae est* ordo partium in toto, *in quantitatis ratione includitur. Est enim quantitas positionem habens*» *(Summa Contra Gentiles,* Lib. IV, cap. 65). — Ou: «*Quantitas* dimensiva *definitur esse quantitas* positionem *habens; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod*

acidente pelo qual um ser se refere a outro (1). *Acção* — é o acidente pelo qual a substância produz alguma coisa. *Paixão* — é o acidente pelo qual a substância recebe alguma coisa dum agente (2).

f) *As causas.*

Aludimos atrás, na enumeração dos primeiros princípios, ao de causalidade: *todo o ser contingente tem uma causa.* É o momento de tocar, de relance, a ideia de causa, porque ela se relaciona intimamente com os acidentes de *acção* e *paixão*. Causa é, com efeito, a origem de qualquer acção — e define-se: aquilo que de algum modo intervém

---

sint subjectae dimensioni». (*Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. I, art. 21).

A décima tese tomista estabelece a distinção entre substância e quantidade. A décima segunda mostra como a quantidade determina a localização dos corpos. Ver o *Apêndice*, no final do volume.

(1) «*Relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest*». (*De Potentia*, Q. 2, art. 5, *Resp.*). — Noutro lugar, sublinha-se que a relação se define, não em ordem ao sujeito, mas a *um sujeito extrínseco* (*Sum. Theol.*, I, Q. 28, art. 2, *Resp.*). Ver, quanto à relação, a sexta tese tomista.

(2) «*Potentia activa est principium agendi in aliud: potentia passiva est principium patiendi ab alio*» (*Sum. Theol.*, I, Q. 25, art. 1, *Resp.*). — Note-se bem: não se trata de duas entidades distintas, mas de dois conceitos que se referem ao mesmo acto e consideram, alternadamente, o agente e o paciente. «*Actio et paesio*» — acentua São Tomás — «*non sunt duo motus, sed unus et idem motus*». (*Comm. in III liber Physicorum*, lect. 3). — Ou ainda: «*Eadem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet* (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 90, art. 3, *Resp.*).

na produção de uma coisa. Nenhum ser contingente existe sem que uma causa intervenha para lhe dar existência — visto o contingente representar *aquilo que pode não existir.* Eis uma descoberta segura e espontânea da inteligência, que busca sempre, em tudo, a presença da causa. No seu papel mais nobre, que faz o pensamento humano senão pesquisar as causas supremas e remotas?

A causa intervém na produção de alguma coisa de quatro modos: ou é o *substratum* permanente e potencial de toda a modificação física — *causa material;* ou é o acto que determina e especifica a matéria — *causa formal* (1); ou é o princípio que, pela sua acção, provoca o efeito — causa pròpriamente dita, ou *causa eficiente* (2); ou é a razão última que influi na operação de casualidade — *causa final* (3). Recordemos o exemplo clássico; a estátua dum Soberano. Causa material: o mármore em que é vasada. Causa formal: a figura do Soberano. Causa efi-

---

(1) A causa formal, na medida em que obriga à imitação de certo modelo exemplar aceito pela inteligência, chega a ter categoria de fim. «*Forma exemplaris habet quodammodo rationem finis*».

(2) «*Influere causae efficientis est agere*». *(De Veritate,* Q. 22, art. 2, *Resp.).*

(3) Razão última. Quer dizer, segundo o conhecido axioma escolástico: — ***finis est prior in intentione, sed posterior in executione.*** Ou, nos termos expressos de São Tomás: «***Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum: non enim est primum in esse, sed in intentione solum***» *(De Potentia,* Q. 5, art. 1, *Resp.).* — Mas, se é causa na ordem da intenção, o fim é causa da própria causalidade, causa das causas. «***Finis dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis***» *(Comm. in liber V Metaphysicorum,* lect. 3). E assim a *razão última* se confunde com a *razão primeira.*

ciente: o escultor que a modelou. Causa final: a glorificação do Soberano, o adorno da praça em que vai ser colocada ou a ambição do artista que tentou criar uma obra bela (1).

g) *Unidade, verdade e bondade.*

Enfim, antes de terminar o sumaríssimo panorama da ontologia tomista, ainda uma simples referência aos três grandes atributos transcendentes do *ser,* assinalados pelo Doutor Angélico: *unidade, verdade e bondade* (2).

O *ser é uno,* quer dizer: indiviso. Desde que o submetamos a qualquer divisão, deixaremos de ter perante nós o *ser* inicial, passaremos a ter *vários seres* (3).

O *ser é verdadeiro* — porque é conforme com a inteligência. Define-se portanto a verdade, neste sentido: *con-*

---

(1) *Comm. in II liber Physicorum,* lect. 10.

(2) Pode-se mencionar, ainda, um quarto: a *beleza* — pelo qual as coisas nos agradam. «*Pulchra enim dicuntur, quae visa placent*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 5, art. 4, *ad primum*). «*Pulchrum autem dicatur, id cujos ipsa apprehensio placet*». (*Sum. Theol.*, Iª-IIªe, Q. 27, art. 1, *ad tertium*) — A *beleza* exige claridade e harmonia de proporções: «...*ad rationem pulchri... concurrit et claritas et debita proportio*». (*Sum. Theol.*, II-IIªe, Q. 145, art. 2, *Resp.*).

Inclinamo-nos, todavia, a considerar a *beleza,* não um quarto atributo transcendente, distinto dos três já referidos — mas uma forma especial da *bondade.* Desde que se caracteriza pelo poder que as coisas têm de nos agradar, a *beleza* representa certa bondade que nelas existe e se dirige particularmente à nossa sensibilidade estética. — Henrique Collin (*Manuel de Philosophie Thomiste,* I, pág. 184) exprime opinião semelhante.

(3) «*Haec est vera definitio unius: unum est ens, quod non dividitur*». (*Comm. in I liber Sententiarum.* Dist. 24. Q. 1, art. 3, *ad tertium*).

formidade do ser com a inteligência (1). A falta de verdade não se pode imputar ao *ser* — mas aos erros e deficiências do intelecto humano quando se aplica ao seu conhecimento (2).

O *ser* é *bom* — quer dizer, solicita e satisfaz a nossa vontade. Efectivamente, o supremo objecto da vontade humana é a plenitude do *bem* (3), equivalente à plenitude

---

(1) Na sua essência, a verdade implica determinada semelhança — e só a nossa inteligência se pode tornar semelhante aos objectos que conhece, como veremos no capítulo *Teoria do Conhecimento*. Portanto, a verdade — no sentido *lógico* — reside pròpriamente na inteligência, quando esta se conforme ao objecto. É a definição célebre de Isaac Israeli: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*» (*De Veritate*, Q. 1, art. 1, *Resp.*) — O *ser diz-se*, porém, verdadeiro no sentido *ontológico*, a que acima aludimos, já que corresponde às ideias divinas e pode ser conhecido pela inteligência humana. Isto, contudo, em segundo lugar, porque em primeiro lugar é na inteligência que a verdade se encontra: «*Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectum*» (*Idem*, Q. 1, art. 2, *Resp.*).

(2) O oposto da verdade *ontológica* é a desconformidade da inteligência com o objecto. «*Sicut veritas consisti in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate*» (*De Veritate*, Q. 1, art. 10, *Resp.*).

(3) «...*Voluntas habet ordinem ad universale bonum*» (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 9, art. 6, *Resp.*). — «...*Bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit...*» (*Idem*, Q. 10, art. 1, *Resp.*). — Não esquecer também a clássica definição de Aristóteles (*Ethicorum*, I, cap. 1): «*Bonum est quod omnia appetunt*». A tendência para o bem é, portanto, movimento natural, espontâneo, irresistível de todos os seres, quer dos que são dotados de conhecimento, quer dos que o não possuem.

No capítulo *Vontade e liberdade* teremos ensejo de expor mais pormenorizadamente esta matéria.

do *ser*. Na medida em que for *ser* — todo o *ser*, por natureza, é bom (1).

Julgamos imprescindível anteceder a exposição das grandes linhas do pensamento tomista destas esquemáticas noções, necessárias à compreensão do que vai adiante. Fazemo-lo sem nos preocuparmos com os inúmeros debates que acerca de tais noções se suscitam — e com os mil esclarecimentos que a seu respeito seriam úteis e oportunos. Interessa-nos ùnicamente esboçar os *pontos de partida* do Aquinense para a sua construção portentosa — os alicerces sobre os quais eleva o monumento da *perennis philosophia*.

---

(1) «*Omne ens, inquantum est ens, est bonum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 5, art. 3, *Resp.*) — E noutro lugar, mas no mesmo sentido: «*Ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura*» (*De Veritate*, Q. 21, art. 1, *Resp.*).

I

DEUS

Posição do problema

I

DEFINIDA a inteligência humana como faculdade ordenada ao absoluto, dirigida à pesquisa das causas, logo se vê que o problema inicial consistirá, para ela, na investigação da origem do *ser*. Se a presença do *ser* é comum a todas as coisas conhecidas, formulam-se, naturalmente, estas perguntas: donde vem o *ser?* como aparece o *ser?* Eis o ponto culminante da especulação — e São Tomás propõe-se elucidá-lo, à entrada da *Summa Theologica*.

Não se esqueça, de facto — isto já tem sido dito, muitas vezes, mas é sempre vantajoso repisá-lo, — que o Doutor Angélico deve ser considerado, sobretudo, como teólogo. Só depois, em segundo lugar, como filósofo. O teólogo baseia-se na Revelação divina — o filósofo, na razão humana. Para quem acredite na Revelação, é claro que nela encontra a mais pura, mais alta, mais eficaz fonte de ciência — visto provir de dados infalíveis, indiscutíveis. Para quem só queira tomar em conta a razão humana —

esses dados são inexistentes. São Tomás, crente na Revelação e respeitador da razão humana, quando legìtimamente aplicada — alia e cultiva ambos os métodos, aceita e segue ambos os caminhos. Não pode admitir qualquer desacordo entre o que a Revelação ensina e o que a razão descobre — visto uma e outra dizerem respeito, embora de modo desigual, à mesma verdade, visarem coisa semelhante sob diversos ângulos. «Nada impede, pois, que os mesmos objectos de que tratam as ciências filosóficas na medida em que são conhecidos à luz natural da razão, pertençam ainda a outra ciência (a teologia) na medida em que dependem duma revelação divina» (1).

Ora, desde que o problema inicial posto diante da inteligência é o da origem do *ser* — isto é: o problema de Deus — servir-nos-emos, para o tratar, de tudo quanto nos seja fornecido pela Revelação divina e pelo esforço da razão humana. A Revelação estabelece determinados artigos de fé. A razão, sem os contradizer ou negar, porque eles são a verdade segura e «o contrário da verdade nunca se pode demonstrar» (2), utiliza os meios que lhe são próprios, eleva-se do sensível ao inteligível, procura alcançar Deus, Primeira Causa, através dos seus efeitos, que surpreende no Universo.

Mas levantam-se a este respeito duas questões prévias, sem o exame das quais não é legítimo avançar. Ser-

---

(1) «*Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*». *(Sum. Theol.*, I, Q. 1, art., 1, *ad secundum)*.

(2) «*Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit vero demonstrari contrarium...*» *(Sum. Theol.*, I, Q. 1, art. 8, *Resp.)*.

-nos-á Deus evidente por si mesmo, de forma a dispensar qualquer demonstração — como alguns asseveram? Ou será a existência de Deus indemonstrável — como asseveram outros?

II

Vejamos a tese da evidência — e as críticas que São Tomás lhe opõe.

Antes de mais nada, diz-se: a existência de Deus é evidente porque o seu conhecimento nos é natural, porque em todos nós reside em estado infuso, segundo afirma S. João Damasceno (1). Ora isto não deixa de ser verdade: o homem tende, por natureza, à beatitude e só Deus — e *Deus existente* — pode satisfazer tal tendência. No entanto, não constitui o facto suficiente demonstração: em primeiro lugar, porque assim Deus ainda fica, para nós, problemático — sabemos que apenas Ele bastaria para nos satisfazer, ignoramos *se existe* aquilo que baste para nos satisfazer; em segundo lugar, porque há muitos homens para quem a beatitude não consiste na visão de Deus, mas em determinados outros bens, como a riqueza, o prazer, etc. (2). Logo, a existência de Deus não nos é evidente.

Diz-se, ainda: visto Deus ser a suprema luz que nos faz conhecer tudo, o supremo princípio de inteligibilidade, ou Deus existe ou nada poderemos conhecer. Mas também este raciocínio é ineficiente, porque embora se apoie na

---

(1) «*Sicut dicit Damascenus in principio libri sui* (De fide orthod.): «*Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 1, *Videtur quod.*).

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 1, *ad primum.*

noção de Deus primeiro princípio de inteligibilidade, não demonstra que seja necessário conhecer a existência desse princípio antes de conhecer qualquer outra coisa. Logo, a existência de Deus não nos é evidente.

Diz-se, também: a existência da verdade não pode ser negada. Quem ouse negá-la, terá de afirmar a sua negação como verdadeira — portanto, de confessar, apesar de tudo, a verdade. Ora, toda a verdade vem de Deus; Ele é a própria Verdade, de acordo com as palavras decisivas: — «Sou o Caminho, a Verdade e a Vida». Parece, pois, que a evidente existência da verdade implica a existência evidente de Deus, fonte da Verdade. Mas isto não resolve o problema. De facto, a verdade existe em todas as coisas. Cada uma, na medida em que é, é verdadeira. A verdade funda-se no *ser* e a inteligência aprende-a por isso mesmo. Se a verdade das coisas é evidente, não é, porém, igualmente evidente que proceda duma Verdade primeira, absoluta e eterna (1). Logo, a existência de Deus não nos é evidente.

Enfim, Santo Anselmo expõe e desenvolve, quer no *Proslogion*, quer no *Liber apologeticus ad insipientem* (resposta ao *Liber pro insipiente* de Gaunillon) o famoso «argumento ontológico» — extremamente engenhoso, sem dúvida, mas, em última análise, como se vai ver, um tanto sofístico. O seu fundamento é o simples exame dos termos, que estabeleceria a evidência da existência de Deus porque contestá-la seria contraditório. Eis o argumento de Santo Anselmo: desde que compreendamos o que significa a palavra *Deus*, ficaremos imediatamente convencidos de

---

(1) «*Veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quod nos*». (*Sum. Theol.*, I. Q. 2, art. 1, *ad tertium*).

que Deus existe. Com efeito, aquela palavra significa um ser de tal ordem que não nos será possível conceber outro maior; ora, um ser que existe no espírito e na realidade é maior do que um ser que existe apenas no espírito; portanto, visto a noção de Deus implicar que Ele é o *maior de todos,* torna-se necessário que exista na realidade.

O Doutor Angélico rebate, por mais duma vez, em diferentes lugares, o argumento de Santo Anselmo. Fá-lo na *Summa Theologica,* quando lhe opõe as seguintes objecções: nem todos possuem a noção de Deus que o argumento define — isto é, a dum ser tal que não seja possível conceber outro maior. Os panteístas, por exemplo, confundem Deus e o mundo — e assim lhe atribuem uma natureza finita. Mesmo, porém, que todos possuíssem de Deus noção idêntica à de Santo Anselmo, o argumento apenas serviria para demonstrar que o ser tal que não seja possível conceber outro maior *deve* existir. Deve — para satisfazer as exigências da lógica pura. Mas *pode* não existir (1).

Na *Summa contra Gentiles,* declara São Tomás que o argumento repousa sobre o hábito que os homens adquiriram de invocar Deus e de crer na sua realidade. Repousa também sobre a confusão do *evidente em si* com o *evidente para nós* (2). Claro que, desde que falemos de Deus, a sua existência se afigura certa — pois se não existisse nada existiria, já que é a própria origem do *ser.* Trata-se, porém, de uma evidência lógica, de uma evidência do espírito:

---

(1) *Sum. Theol.,* I, Q. 2, art. 1, *ad secundum.*

(2) «*Vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se* simpliciter, *et quod* quoad nos *notum est*». (*Summa contra Gentiles,* lib. I, cap. 11) — Quase pelas mesmas palavras, a mesma ideia, em *De Veritate,* Q. 10, art. 12, *Resp.*

não chega para criar a evidência real. E assim os negadores de Deus continuarão a negá-Lo, ainda que reconheçam necessário o atributo de existência — *para aqueles que o concebam como «o maior de todos»*.

Resume São Tomás no Comentário ao primeiro livro das *Sentenças;* a prova de Anselmo assenta numa petição de princípio — isto é, exige que o próprio adversário suponha existente um ser tal que não se possa conceber outro maior (1). A questão fica, pois, inteiramente de pé. E ainda uma vez se conclui: a existência de Deus não nos é evidente.

III

Enquanto, para uns, a existência de Deus aparece como evidente — para outros é considerada indemonstrável. Fundam-se estes nos seguintes raciocínios:

O primeiro artigo da fé é que Deus existe; ora, artigos da fé não se demonstram.

Além disso, para uma demonstração torna-se necessário conhecer a natureza do sujeito dela; ora, não nos é possível conhecer a natureza de Deus.

Mais ainda: só nos será lícito demonstrar a existência de Deus pelos seus efeitos; mas não há proporção alguma entre Deus e os seus efeitos: estes são finitos, ao passo que Deus é infinito (2).

A tais raciocínios, eis como São Tomás responde.

Quanto ao primeiro: a existência de Deus não é, expressamente, um preceito da fé — mas uma verdade pre-

---

(1) *Comm. in I liber Sententiarum,* Dist. 1, Q. 3, art. 2.
(2) *Sum. Theol.,* I, Q. 2, art. 2, *Videtur quod.*

liminar da fé (1). E como a fé não só não exclui, mas pressupõe, o conhecimento natural, nada impede que nos seus domínios se exerça, também, a actividade da razão demonstrativa.

Quanto ao segundo: há duas espécies de demonstração: a que tem por origem a perfeita noção de *causa* e se apoia, visto isso, no que é anterior ao sujeito, no que caracteriza e determina a sua natureza — esta chama-se demonstração *a priori* ou, em termos escolásticos, *propter quid;* a que apenas se baseia nos efeitos, de acordo com o testemunho da experiência — e chama-se *a posteriori* ou, em termos escolásticos, *quia*. A demonstração *propter quid* da existência de Deus não é viável, já porque Deus não tem causa (é a Primeira Causa), já porque nos é inacessível a sua natureza — mas sim a demonstração *quia*, pois todos os efeitos denunciam uma causa e estamos rodeados dos efeitos da criação divina. Pelos seus efeitos conseguiremos, assim, demonstrar a sua existência (2).

Quanto ao terceiro: não se contestará que haja desproporção absoluta entre os efeitos finitos e a Divina Causa infinita. Essa desproporção faz com que seja extremamente imperfeito o nosso conhecimento de Deus, mas não afecta a possibilidade de O conhecermos. Das Suas obras poderemos deduzir a Sua existência, não atingi-lO na Sua Natureza essencial (3). O que se discutia, porém,

---

(1) «*Non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 2, *ad primum*).

(2) «*Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 2, *Resp.*).

(3) «*Effectibus Dei demonstrari potest Deum esse, licet per eos non perfecte ipsum possimus cognoscere secundum suam essentiam*». (*Idem, ad tertium*).

era apenas o primeiro ponto — e, quanto a esse, chegámos ao fim que desejávamos: estabelecer que a existência de Deus é susceptível de demonstração.

IV

Mas existe Deus? Sabemos que não nos é evidente que exista. Sabemos que nos é possível demonstrar a sua existência.

E perguntamos agora: existe Deus?

As cinco vias

SÃO TOMÁS expõe as suas provas da existência de Deus: mais resumidamente, embora com notável e magistral clareza, na *Summa Theologica;* mais devagar, com mais pormenores científicos, na *Summa contra Gentiles*. Antes de as sintetizarmos, — e, para isso, é indispensável utilizar ambos os textos, que reciprocamente se completam — recordemos o princípio geral em que se fundam.

Colocada em frente da realidade primordial e universal do *ser* — dissemos — a inteligência humana procura a origem suprema dessa realidade. Em tudo encontra manifestações do *ser;* ou seja no movimento, ou na distinção entre o necessário e o contingente, ou na jerarquia das causas, ou na ordem do Universo, ou na evidência dos primeiros princípios. E, como é sua aspiração máxima descobrir a fonte única de tão diversas manifestações, reduzi-las a uma unidade sintética — procura, de facto, aquele Primeiro Motor, aquele Ser Necessário, aquela Causa in-

causada, aquele Ordenador inteligente, aquele Criador todo-poderoso que possa explicar o mundo conhecido. Como afirma, excelentemente, Sertillanges, do que se trata não é de definir ou de compreender Deus — por si mesmo indefinível e incompreensível — mas de definir e compreender um mundo que sem Deus não teria razão de ser, nem poderia subsistir, nem mesmo se tornaria acessível ao nosso conhecimento (1).

As cinco vias pelas quais o Doutor Angélico nos encaminha à demonstração da existência de Deus obedecem a este imperativo, destinam-se a satisfazer esta exigência essencial do intelecto humano.

Assim marcado, de início, o elo substancial das cinco provas tomistas, vamos apresentá-las o mais claramente possível, tais como as formulam a *Summa Theologica* e a *Summa contra Gentiles*.

a) *O Primeiro Motor.*

A primeira via é a mais simples, a mais evidente, visto apoiar-se no facto *universal* do movimento. Os nossos sentidos atestam que no Universo existem coisas que se movem. Ora, todo o objecto que se move é movido por outro (2), em relação ao qual se encontrava *em potência*. Isto porque mover significa precisamente fazer passar da potência ao acto. Firmados no princípio de não contradição, sabemos que não é possível o mesmo ser, sob

---

(1) «*Ce qui est à rendre intelligible, ici, ce n'est pas Dieu lui-même: c'est le monde. Si Dieu était intelligible, le monde ne le serait pas...*» (A.-D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin*, I, pág. 163).

(2) «*Omne quod movetur, ab alio movetur*».

o mesmo aspecto, estar simultâneamente em acto e em potência. O que se encontre, por exemplo, frio em acto, só em potência se encontrará quente. E desde que passe a certo estado de calor em acto, ficará apenas frio em potência. Logo, todo o objecto que se move tem de ser movido por outro — já que não é, ao mesmo tempo, o *que move e o que é movido*. A seguir, faremos igual raciocínio acerca desse *outro* que move o objecto considerado, mas, por sua vez, recebe de algures o seu movimento. E assim sucessivamente, até encontrarmos o Primeiro Motor, imóvel, na origem da mobilidade universal. Esse Primeiro Motor é indispensável. Se nos fosse lícito continuar até o infinito, não haveria motor inicial — mas, então não haveria também motores intermediários e nada teria movimento no mundo. Que é o Primeiro Motor senão o próprio Deus? (1).

Eis a prova pelo movimento, tal como a expõe São Tomás na *Summa Theologica*, baseado nas noções metafísicas da potência e do acto. Na *Summa contra Gentiles*, a demonstração é mais pormenorizada. Segue, passo a passo, Aristóteles e acompanha-se constantemente de dados experimentais. Examina sob vários aspectos a proposição: *tudo que se move é movido* — para chegar a afirmar que existe o motor inicial, que move sem ser movido, isto é, o Primeiro Motor imóvel: Deus (2).

Neste breve estudo, não analisamos o texto da *Contra Gentiles* — porque seria demasiado longo. Contente-

---

(1) «*Necesse est revenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur. Et hoc omnes intelligunt Deum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 3, *Resp.*).

(2) *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 13.

mo-nos, ainda a propósito da *prima via,* em fazer duas observações oportunas.

A primeira, é que o movimento se entende aqui no sentido amplo que lhe dá o Estagirita. Não se trata só de mudança de lugar, mas de todas as alterações qualitativas, aumento ou diminuição, e também da acção interna dos seres sobre si próprios: neste caso, a parte motora e a parte movida acham-se, uma em relação à outra, como o acto e a potência. Assim, em qualquer hipótese, a prova pelo movimento nunca deixa de ser válida.

A segunda, é que, de facto — como declara o Doutor Angélico — desde que atingimos a ideia da necessidade do Primeiro Motor, atingimos também a da necessidade da existência de Deus. As noções de Primeiro Motor imóvel e de Deus confundem-se. Efectivamente, a qualidade de Primeiro Motor imóvel implica a de *acto puro,* acto desprovido de potência (1) e como o acto é a suprema perfeição nada mais nos será preciso para deduzir tudo quanto nos é dado saber da natureza divina. São Tomás, no *Compendium Theologiae,* demonstra, de acordo com a noção de Primeiro Motor, a *aseidade,* a eternidade, a simplicidade, a unidade de Deus — numa palavra, os grandes atributos que perante nós O caracterizam (2).

b) *A Primeira Causa.*

Obedece a *secunda via* aos mesmos princípios — e segue, por isso, trajectória idêntica. Diverge, todavia, no

---

(1) É a segunda tese tomista. Ver o *Apêndice,* no final do volume.

(2) *Comp. Theol.,* I, 5-41.

fundamento — o que é da máxima importância. Parte da ideia de causa eficiente.

Pelo espectáculo que nos dá o mundo sensível, verificamos que existe uma ordem entre as causas eficientes. Encadeiam-se de forma rigorosa, cada uma em dependência da anterior e com a seguinte sob a sua dependência. Duas impossibilidades nos aparecem logo: *a)* que uma coisa seja causa eficiente de si própria — pois teria de ser antes de ser, de *preceder-se,* o que é absurdo; *b)* que na série das causas eficientes se remonte ao infinito (1) — pois, como vimos, as causas condicionam-se umas às outras: a primeira está na origem das intermediárias e a última intermediária na origem do termo final. Tanto faz que as intermediárias sejam muitas como poucas; sem a originária não se produziriam e lògicamente não haveria nenhum dos mil efeitos que registamos. As causas intermediárias são, por sua vez, efeitos da causa originária. Nunca admitiríamos efeitos sem causa, de acordo com o princípio básico da causalidade. *Ergo,* existe uma Primeira Causa, eficiente e incausada: Deus (2).

---

(1) «*In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 46, art. 2, *ad septimum*). — Sobre o mesmo ponto: *Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. 38 e *Comm. in II liber-Sententiarum,* Dist. 1, Q. 1, art. 5, *ad quintum.*

(2) Noutro lugar da *Sum. Theol.* (I, Q. 104, arts. 1 et 2), ao tratar da conservação dos seres criados. São Tomás raciocina em sentido inverso: desce da Causa Primeira aos efeitos, em vez de subir destes àquela e torna assim mais evidente o encadeamento das causas. Deste modo reforça a eficácia da *secunda via.*

O texto desta prova, na *Summa contra Gentiles,* é quase igual ao da *Summa Theologica,* apenas com leves dissemelhanças. Por isso não lhe fazemos referência.

É manifesto o parentesco entre a primeira e a segunda vias: ambas conduzem à necessidade da causa inicial pelo absurdo de retrogradar ao infinito numa série ordenada de causas e efeitos. Mas enquanto alcançávamos há pouco Deus como Causa motriz, agora surge-nos como Causa eficiente. Adiante apreciaremos o valor desta nova descoberta.

c) *O Ser Necessário.*

A *tertia via* funda-se na distinção, já mencionada, do possível ou contingente — e do necessário. Vemos, em torno de nós, coisas que podem ou não existir: a prova é que se geram e corrompem, nascem e morrem. Deveremos supor que nenhum ser escapa a esta lei? Se assim fosse, como a lei do possível é realizar-se algum dia (1) e como tudo poderia não existir, numa dada época nada teria existido. Mas, a concebê-lo, seríamos forçados a conceber que também hoje, no momento em que vivemos, nada existe — pois o que existe só começou a existir graças a qualquer coisa existente. Desde que, em certo momento, nada existente houvesse — nada existente haveria jamais. Conclusão: nem tudo é apenas possível ou contingente. Forçoso se torna que o necessário exista.

---

(1) A lei do possível é realizar-se algum dia. Há, porém, um esclarecimento indispensável: tal lei refere-se, não ao indivíduo mas à espécie. Maimonides apresentava o seguinte exemplo, ao ser consultado pelo tradutor Ibn Tibbon acerca do texto em que Aristóteles expendia esta doutrina:—se pensamos que escrever é uma coisa possível à espécie humana, torna-se necessário que num momento dado haja homens que escrevam; sustentar que ja-

Ora, aquilo que é necessário tira a sua necessidade de si próprio ou de outrem. No segundo caso, já sabemos, pela prova anterior, que é ilegítima a ascensão ao infinito e que nos teremos de deter perante o necessário que não tire de outrem a sua necessidade — mas seja antes causa suprema da necessidade de todo o necessário (1). Eis-nos chegados ao Ser Necessário por excelência, ao único Ser Necessário: Deus.

Qual o nosso avanço? A Primeira Causa motriz, a Primeira Causa eficiente — descortinamo-la agora como Ser Necessário. Deste modo surpreendemos um novo atributo divino — um dos grandes, primordiais atributos divinos.

d) *O Ser Perfeito.*

Em que se funda a *quarta via?* Na jerarquia das perfeições, cujo panorama se desdobra ante nós. Observamos, a cada passo, que existem coisas mais ou menos belas, mais ou menos boas, mais ou menos perfeitas sob qualquer aspecto. Ora, se as consideramos *mais* ou *menos* belas, boas, perfeitas, — é evidentemente porque tomamos como ponto de referência um *máximo* dentro das diversas qualidades que lhes atribuímos. Há, então, um ser soberanamente belo, soberanamente bom, soberanamente per-

---

mais um homem escreveu ou escreverá, equivaleria a dizer que escrever é impossível à espécie humana. (L. G. Lévy, *Maimonide*, pág. 128, n.º 1).

(1) «*Necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 3, *Resp.*).

Na *Summa contra Gentiles*, esta prova não figura.

feito. Mas aquilo que é soberano, supremo em algum género, é causa de todos os seres do mesmo género (1). Existe, pois, o Ser que é para todos os seres causa primeira das suas perfeições: Deus (2).

Eis, de relance, como expõe a prova a *Summa Theologica*. A *Contra Gentiles* cinge-se, quase exclusivamente, às lições de Aristóteles no segundo e quarto livros da *Metaphysica* e diz-nos que as coisas que possuem o grau supremo da verdade possuem também o grau supremo do *ser*. A seguir, mostra-nos que há um grau supremo da verdade. Há, portanto, um grau supremo do *ser*, que é Deus (3).

Apesar do intuito flagrante de se manter próximo do pensamento do Perípato, não há dúvida de que São Tomás, nesta *via*, se inspira mais em Platão e em Santo Agostinho. Já na *Civitas Dei* este louva os filósofos platónicos por terem visto que em todas as coisas mutáveis a *forma* pela qual um ser, de qualquer natureza, *é* o *que é* só lhe poderá vir do Ser verdadeiro e imutável por essência (4).

---

(1) «*Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 2, art. 3, *Resp.*).

(2) «*Ergo est aliquid quod est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis in rebus omnibus. Et hoc dicimus Deum*». (*Ibidem*).

(3) *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 13. Note-se que, na *Summa Theologica*, e no mesmo artigo que acabamos de citar, São Tomás alude também a um dos referidos passos de Aristóteles: — «*Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys.*».

(4) «*Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et, si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset species*

Eis-nos em plena doutrina da *participação* ontológica, que tentaremos resumir e que Platão admiràvelmente desenvolve.

Encontram-se certo número de atributos incluídos numa série de manifestações que formam escala descendente. Assim, aparecem-nos seres numerosos em que a bondade se acha mais ou menos participada, e afirmamos que este é melhor (mais bom) ou pior (menos bom) que aquele. Ora, se cada um dos participantes possuísse inteiramente o atributo que lhes é comum, não haveria fundamento para os diferençar, para empregar o *mais* ou o *menos*. Os graus que esse *mais* e esse *menos* exprimem nascem de que o atributo participado tem a sua origem, a sua razão inicial, fora dos seres em que se manifesta. Em todos os seres, portanto, avultam efeitos *diversos* duma causa *una* e *superior* — visto a causa ser sempre superior aos efeitos. E como também não é possível neste caso retrogradar ao infinito, temos de chegar àquele Ser Perfeito que resuma em sua plenitude os atributos que vemos ùnicamente nos diversos seres, participados de maneira limitada e relativa. Os seres mais ou menos belos implicam a existência do Belo absoluto, os mais ou menos bons a da Bondade absoluta — em resumo, os mais ou menos perfeitos a da Perfeição absoluta, que chamamos Deus. É, ainda uma vez, a redução do múltiplo ao uno — proclamada como necessária pelo filósofo do *Banquete* (1).

---

incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent». (*Civitas Dei*, lib. VIII, cap. 6).

(1) «*Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 44, art. 1, *Resp.*).

Note-se bem, no entanto, porque isto é basilar: o raciocínio só tem legitimidade aplicado aos atributos transcendentes. Foi por o ter aplicado a todos os atributos de espécie que Platão se transviou.

O Doutor Angélico tem sido acusado de cair no ontologismo ao formular a *quarta via*. Não haverá aqui uma passagem do ideal ao real, uma afirmação de existência exclusivamente demonstrada através de deduções abstractas?

Objecção injusta. São Tomás declara desde o começo que, visto ser impossível provar a existência de Deus pela consideração da essência divina (inatingível para nós), o fará pela consideração das coisas sensíveis. E as coisas sensíveis não são apenas as materiais. Determinadas qualidades ideais, como a bondade, a verdade, a beleza — podem ser extraídas, pela nossa inteligência, do exame do sensível. Uma vez efectuada tal operação, essas qualidades são para nós *reais* — e, segundo o princípio de causalidade, requerem também uma Primeira Causa, uma origem própria. Mais uma vez, portanto, na quarta via, o Aquinense se apoia nos dados fornecidos pela colaboração do sensível e do inteligível e faz intervir os primeiros princípios da razão para subir ao conhecimento da existência de Deus (1).

Querer surpreendê-lo em flagrante delito de ontologismo depois da refutação do ontologismo anselmiano feita

---

(1) Não se esqueça que há uma relação directa do inteligível ao divino. Segundo a bela imagem do Doutor Angélico, o ser criado só nos é conhecido na medida em que se assemelha ao Criador, em que o reflecte: — «*Nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*». (*De Veritate*, Q. 22, art. 2, *ad primum*).

com tanta insistência e tanto rigor não passa dum erro de visão que fàcilmente se corrige, como acabamos de mostrar.

e) *A Primeira Inteligência.*

A quinta e última via é enunciada por São Tomás desta maneira. Vemos as coisas privadas de conhecimento actuarem segundo um fim; isto nos é manifestado pelo facto de sempre, ou quase sempre, se comportarem da mesma forma e de modo a realizarem o que seja melhor para elas. Não é decerto por acaso, mas em virtude de determinada intenção *(ex intentione)* que assim procedem. Ora aquilo que é desprovido do conhecimento não pode tender a um fim se não for dirigido por um ser inteligente, como a flecha pelo sagitário. Existe, pois, o Ser Inteligente — a Primeira Inteligência — que orienta todas as coisas para o seu fim: Deus (1).

Esta prova, sem deixar de ser integralmente científica, é porventura a mais acessível ao senso comum. Qual de nós se furta à nítida percepção duma ordem que domina o Universo e condiciona os actos de tudo quanto existe? Ainda uma vez, é o princípio de causalidade que serve para nos elevar dessa ordem imediatamente apreendida ao Supremo Ordenador. Apenas aqui não se trata já da causa eficiente ou da causa formal; trata-se, sim, da causa final e ao princípio de causalidade vem somar-se o princípio de finalidade: *todo o agente criado opera para um fim.* Na *Contra Gentiles,* o Doutor Angélico exprime-se

---

(1) ***«Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem. Et hoc dicimus Deum». (Sum. Theol.,* I, Q. 2, art. 3, *Resp.).***

com clareza a este respeito: — «Se cada agente não tendesse para certo e determinado efeito, todos os efeitos lhe seriam indiferentes; ora, o que é indiferente em relação a coisas diversas não chega a operar nenhuma delas; eis porque de tudo que é, dessa maneira, indiferente, nenhum efeito pode resultar a não ser por determinação estranha. O agente em questão (que não tenda para certo e determinado efeito) não poderá, portanto, actuar» (1).

Prossigamos, todavia: como São Tomás acentua muito bem, em todas as coisas se verifica uma *intenção* a comandar a acção — «de modo a realizar o que seja melhor para elas». É mesmo este conjunto de acções intencionais orientadas para o bem de quem as pratica que constitui a ordem geral do Universo. Ora, uma ordem assim, uma finalidade tão vasta e tão harmónica, pressupõe uma inteligência anterior e superior — visto que exige «um juízo a formular, uma proporção a estabelecer entre os meios e os fins, uma preconcepção dos próprios fins na medida em que implicam uma unidade de ordem» (2). Dir-se-á, porém: essa inteligência que ordena o mundo — será forçosamente aquilo que entendemos por Deus? Sem dúvida, porque o fim, nesta matéria, é equivalente ao bem. E, assim como um bem particular é o fim de cada ser ou de cada coisa em particular, é necessário que o bem universal seja um fim universal, o *bem em si*, o *fim em si*, o bem e o fim

---

(1) «*Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indiferentes. Quod autem indifferentur se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret*». (*Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 2).

(2) A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, I, pág. 161.

do *ser*, a sua fonte suprema, isto é, em resumo, a essência do Bem como fim de todo o *ser* (1).

Eis porque nos devemos erguer, da finalidade imanente a cada agente criado, à finalidade transcendente e universal — que só pode ser Deus.

f) *Visão de conjunto.*

Terminada esta breve exposição das cinco vias pelas quais São Tomás encaminha a prova da existência de Deus (2), será o momento de reflectir acerca do valor demonstrativo que possuem e dos meios que nos fornecem para esboçarmos o nosso conceito da natureza divina.

É incontestável que, por si só, cada uma das vias tem grande poder demonstrativo, visto apoiarem-se todas no princípio de causalidade (um dos primeiros princípios evidentes da inteligência) e fundarem-se nos elementos apresentados pela experiência sensível. Como, porém, nos é vedado o conhecimento *essencial* de Deus e apenas podemos deduzi-lO dos efeitos de que é Causa — cada uma das provas se limita a encará-lO e a designá-lO *sob um aspecto*. Em conjunto, porém, dão-nos já uma imagem mais ampla, habilitam-nos ao estudo, embora deficiente e inadequado, de Deus existente.

A primeira via, efectivamente, leva ao Primeiro Motor imóvel, do qual está excluída qualquer limitação potencial

---

(1) «*Finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 103, art. 2, *Resp.*).

(2) Na vigésima segunda tese tomista (ver o *Apêndice* no final do volume) faz-se o resumo das cinco vias.

e que, portanto, tem de ser *acto puro*, cuja independência absoluta decorre da sua mesma qualidade de *acto puro*.

A segunda via, ao mostrar a Primeira Causa incausada, logo a indica sem qualquer dúvida como eternamente existente, pois se encontra na origem de tudo.

Eternamente existente — equivale a Ser Necessário, tal como O foca a terceira via, quando O opõe, e O sobrepõe, à heterogeneidade dos seres contingentes ou possíveis.

Na quarta via, sobe-se ainda um degrau. O Ser Necessário é, também, o Ser Perfeito — Primeira Verdade, Primeira Bondade, Primeira Beleza — e todas as *perfeições participadas*, em maior ou menor grau, que existem nas coisas, só de tal Ser podem derivar como da fonte única, inesgotável.

Enfim, pela quinta via, alcança-se a Primeira Inteligência, o Criador e Ordenador do Universo, o Princípio de todas as actividades que procedem em relação a um fim — já que é Fim Último de todo o criado.

Ora o Ser Necessário, Primeiro Motor, Primeira Causa, integralmente uno, simples, perfeito, inteligente — corresponde à realidade transcendente que procurávamos para nos explicar o mundo e os seus mistérios. Corresponde, numa palavra, à origem suprema do *ser* que a nossa inteligência reclama de modo imperativo.

E assim também somos conduzidos a esta verdade fundamental, que resume a lei recôndita e intangível do *ser: — em Deus, e em Deus só, a essência e a existência são idênticas* (1). Isto é: não há em Deus qualquer dis-

---

(1) A identificação, em Deus, da essência e da existência encontra-se formulada na terceira e na vigésima terceira teses tomistas.

tinção entre essência e existência. Existir é a sua essência. Enquanto tudo que conhecemos pode existir ou não, existiu já, existirá no futuro — Deus existe sempre, existe necessàriamente, numa Vida incessante e eterna. Deus não *foi*, nem *será* — Deus *é*. Ele o disse a Moisés, ao definir-se numa fórmula inultrapassável: — *Ego sum qui sum*.

Nisto se apoia com segurança a clara distinção de Deus e do mundo, de que nos ocuparemos adiante e que tanto refuta o evolucionismo materialista como o panteísmo de qualquer espécie. Distinção imposta pelas três primeiras vias: Deus imutável (Motor imóvel, Causa incausada, Ser Necessário) em contraste com um mundo no qual tudo se desenrola e se transforma — e ainda reforçada pelas duas últimas: Deus soberanamente simples (Unidade na qual se encontram todas as perfeições, Governador e Ordenador do Universo) em contraste com um mundo composto, variável, dependente.

Deus existe. Existe na eternidade, sem passado nem futuro, sem subordinação nem limitação. NEle, e só nEle, essência e existência confundem-se — porque Deus é *Aquele que é*.

Eis a mais alta e completa resposta às maiores interrogações metafísicas. A origem do Universo, tal qual nos é dado conhecê-la, está explicada — e ao mesmo tempo explicada está a sua razão profunda.

Poderemos agora subir, iluminados por um clarão de verdade, ao estudo da natureza e dos atributos divinos.

Os atributos divinos

A TEODICEIA, como se sabe, é a parte da Metafísica que trata de Deus, na medida em que se pode conhecer pela luz da razão. São Tomás previne constantemente que toda a Teodicèia é uma longa prova de existência de Deus e se consagra, em última análise, a responder à grande pergunta: — «Deus existe?». Impossível ir mais longe. Se concluímos pela afirmativa, damos já um passo enorme — o passo maior que nos será permitido dar. Daí por diante, nada ou quase nada. Ousamos interrogar ainda: — «Que é Deus?» Apenas verificaremos a nossa incapacidade para responder cabalmente (1).

Definir uma coisa, com efeito, é distingui-la das outras, integrá-la nos quadros do nosso pensamento. De que maneira? Temos de indicar, primeiro, o *género* a que

---

(1) «*De Deo scire possumus an sit... Non autem possumus scire quid sit*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 4, *Videtur quod*).

pertence — e depois a *diferença* pela qual, dentro desse género, se caracteriza.

Quando se trata de Deus, não podemos raciocinar assim. Deus não pertence a qualquer género — transcende-os a todos. Nem pertence mesmo, como à primeira vista parece, ao suposto género do *ser*, visto não estar *dentro* dele mas *acima* dele — como sua origem. E por maioria de razão se acha acima de todas as categorias em que a noção primordial do *ser* se desdobra e que constituem os *géneros supremos*. Ainda mais acima, é claro, de todas as *diferenças* em que por sua vez se desdobram as categorias...

É, pois, evidente que Deus não se pode definir (1). Tentá-lo, só nos arrastará a um sem número de erros ou deformações. Escreve Alberto Magno que Deus é, ao mesmo tempo, inominável e omninominável (2). E São João Damasceno explica, lùcidamente: — «De Deus, será impos-

---

(1) «...*neque est definitio ipsius*...» (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 5, *Resp.*).

(2) *Summa Theologiae, Tract.* III, Q. 16, Resp. 1. — Não confundir com a *Summa Theologica* de São Tomás. Numerosos foram os Mestres medievais dos séculos XII e XIII que escreveram largos tratados sistemáticos de teologia, sob os títulos de *Summa in Theologia, Summa Theologiae* ou *Summa Theologica:* Pedro Cantor, Roberto de Courçon, Martim de Cremona, Martim de Fougères, Pedro de Cápua, Simão de Tournai, Prepositino de Cremona, Guilherme d'Auxerre, Filipe de Grève, Godofredo de Poitiers, João de Trevisa, Rolando de Cremona, Alexandre de Hales, Guilherme de Melitona, Alberto Magno, Henrique de Gand, Gerardo de Bolonha, João de Lichtenberg, Nicolau de Estrasburgo, entre outros.

A este propósito, podem consultar-se: *Des Sommes de Théologie,* de J. Simler (Paris, 1871) e *Die Hauptform der Mittelalter-*

sível dizer o que é em si mesmo e será mais exacto falar dele pela rejeição de tudo. Deus não é, de facto, nada daquilo que existe. Não porque não exista de maneira alguma, mas porque está para além de tudo que existe, para além do próprio *ser*» (1). Numa palavra: a essência divina é-nos inacessível, incompreensível. Eis a grande certeza que sobre ela alcançamos.

Na tentativa de chegar a uma espécie de definição de Deus (insista-se ainda, porque é fundamental: a uma definição plenamente inadequada) só um caminho nos fica: extrair da noção do Ser Supremo, ou melhor do Super-Ser, determinados atributos — *negativos* e *positivos*.

a) *Atributos negativos.*

Acentuámos, com São João Damasceno, que Deus não se assemelha a nada do que existe. Cumpre-nos, visto isso, opô-lO àquilo que existe e negar-Lhe as deficiências verificadas em todo o Universo conhecido (2).

Antes de mais nada — como se expõe no capítulo *Pontos de partida* — em nenhum dos seres que conhecemos deixa de surgir a distinção primordial da essência e da existência. Mas sabemos que em Deus essência e existência se identificam. Ou antes: que a Sua Existência é a Sua mesma Essência. Deus apresenta-nos o exemplo

---

lichen Weltanschauung, de A. Dempf (Munique, 1925), assim como a *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas*, de Martim Grabmann (Friburgo, 1928).

(1) *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. 4.

(2) Na *Summa contra Gentiles* (lib. I, cap. 30), escreve o Aquinense: — «*Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum*».

único do Ser que existe *por si (a se)* — que possui a *aseidade*. É, de facto, absurdo admiti-lO como simplesmente possível. Se alguma vez o fosse não existiria, porque à Primeira Causa nenhuma causa anterior viria dar a existência. Isto mesmo nos fez chamar, a essa Primeira Causa, Ser Necessário. São Tomás, a tal respeito, diz expressivamente: — «É preciso colocar, no ponto de partida, um primeiro Ser Necessário, necessário por si mesmo, e esse é Deus porque é a Primeira Causa» (1). Temos, pois, em Deus, o atributo radical da *aseidade*, que consideraremos o primeiro de todos, apoiados nos seguintes raciocínios: a) — é o atributo que concebemos antes de nenhum: quando tentamos provar a existência de Deus, descobrimo-lo como Primeiro Motor imóvel, Primeira Causa incausada, Ser Necessário e Perfeito, Soberana Inteligência — designações que logo excluem a possibilidade de Deus não *existir por si (a se)*, de existir *por outro;* b) — é o atributo pelo qual Deus se distingue de todos os seres conhecidos, cuja essência não implica, de forma absoluta, a existência; c) — é o atributo do qual podem ser deduzidos os restantes (2).

Outro aspecto. Todos os seres que conhecemos são finitos. Possuem esta ou aquela perfeição, mas sempre em grau relativo. Nenhum deles possui *todas* as perfeições —

---

(1) *«...oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa...».* (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 15).

(2) Na *Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 4, *Resp.*, São Tomás aduz vários argumentos de grande eficácia para demonstrar que em Deus essência e existência se identificam. Conclui: — *«Sua essentia est suum esse... Est Deus suum esse, et non solum sua essentia».*

e muito menos esgota qualquer perfeição. Mas Deus é fonte e origem de *todas* as perfeições Logo, é infinito.

Eis a tese. Como demonstrá-la? Primeiro, pela noção de *aseidade*. Se Deus existe *por si*, não pode deixar de ser infinito. Desde que a Sua Essência é a própria Existência, a Sua Existência não tem fim. Logo, faz parte da Sua Essência, também, a infinidade — pois seria contraditória uma essência finita ligada a uma existência infinita (1). Segunda demonstração da tese: pela noção de Primeira Causa. Evidentemente, a Primeira Causa, por ser incausada, é *acto puro*, insusceptível de qualquer potencialidade. Nada, portanto, a fará passar da potência ao acto. Ora, se não fosse infinita alguma perfeição lhe faltaria e poderia passar, ao menos ideal-mente (2), da potência ao acto. Logo, a Primeira Causa, Acto Puro, é necessàriamente infinita. Terceira demonstração: pela noção de Ser Subsistente. Se Deus é subsistente em si mesmo e por si mesmo, não pode ser limitado por coisa alguma, visto de coisa alguma necessitar para existir. Contém, pois, toda a perfeição do *ser* (3). Logo, é infinito.

---

(1) «*Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens... manifestum est quod ipse Deus est infinitus...*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 1, *Resp.*).

(2) Deus nem mesmo *idealmente* (só na nossa imaginação) pode passar da potência ao acto, porque, para isso, teria de existir uma perfeição que admitíssemos exterior à essência divina e em relação à qual Deus estivesse em potência. E isto é absurdo.

(3) «*In Deo sunt perfectiones omnium rerum... Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 4, art. 2, *Resp.*).

Depois de termos negado em Deus as duas imperfeições fundamentais dos seres conhecidos — separação da essência e da existência, essência finita — vamos negar uma terceira: a composição. Todos aqueles seres são compostos. Só Deus é absolutamente simples.

Há três espécies de composição: física, metafísica e lógica. A composição física encontra-se nos corpos materiais: é a reunião das suas partes, substanciais ou quantitativas. A composição metafísica define-se pelas distinções ontológicas que já expusemos: essência e existência, acto e potência, substância e acidente, etc. A composição lógica reside nos seres compostos de género e de espécie. Nenhuma destas composições pode convir a Deus — que as exclui e transcende (1).

Efectivamente: se o Ser Originário fosse composto, teríamos uma contradição flagrante, pois todo o composto depende das suas partes constitutivas e é posterior a elas; a Primeira Causa, incausada, não pode ser composta, porque «todo o composto tem uma causa: as coisas diversas por natureza não se reunem num conjunto se não forem impelidas a isso por uma causa unificadora» (2); o Ser Infinito não pode ser composto, pois seria limitado pelas diferentes partes que o constituíssem.

Para levar a nossa análise mais longe e tomar em consideração as três citadas modalidades do *ser* composto, verificamos que: não há em Deus composição física — pois nem é *matéria*, nem *forma*, nem um corpo constituído por

---

(1) «*Manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed omnino simplex*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 7., *Resp.*).

(2) «*Omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 7. *Resp.*).

matéria e *forma* (1); não há em Deus composição metafísica — pois, como Acto Puro, não é composto de acto e de potência; como Ser Subsistente e Necessário, não é composto de essência e de existência (2); e, por isso mesmo, não é também composto de substância e de acidentes que a determinem e aperfeiçoem (3); em Deus, não há composição lógica — pois está fora e acima de todos os géneros e diferenças, como atrás se mostrou (4).

Novo ponto de vista: todos os seres conhecidos são mutáveis e contingentes. Só Deus é imutável.

Demonstremos. Ser Subsistente, Deus tem que possuir a imutabilidade. Doutra forma, seria determinado a qualquer transformação por outro ser — e não subsistiria *por si*. Ser Infinito, Deus nada poderia ganhar ou perder sem desmentir a sua infinidade essencial. Ser absolutamente simples, Deus não sofreria nenhuma espécie de mutação — pois a mutação implica a multiplicidade das partes, umas que ficam, outras que mudam. Logo, Deus é imutável.

Imutável em Sua Natureza — pois não muda na existência, a qual, já que é necessária, se conserva sempre igual a si mesma; não muda também na essência, tão necessária como a existência; não muda, enfim, nos atri-

---

(1) No capítulo *Princípios da Natureza* será exposta a tese aristotélico-tomista da *matéria* e da *forma*.

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 4, *Resp.*

(3) *Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 6, *ad secundum*.

(4) «...*non habet genus, neque differentias... Deus est principium totius esse... Unde non continetur in aliquo genere sicut principium*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 5, *Resp.*).—«(*Deus est*) *primum extra omnes genus, respectu totius esse*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 3, art. 6, *ad secundum*).

butos, que se confundem com a essência e participam da necessidade desta.

Imutável em Seus decretos — visto ser a Primeira Inteligência, que não se engana nem se desmente; e em Suas relações com o mundo — visto que a relação acrescenta ao *ser* uma nova entidade e não é de conceber que a Deus infinito se acrescente alguma coisa (1).

Mais uma oposição nítida entre Deus e os seres conhecidos. Todos estes têm começo e fim. Todos existem no tempo — quer dizer, dentro duma sucessão evolutiva. Ao passo que Deus é eterno.

Basta, para demonstrá-lo, recorrer uma vez mais às noções adquiridas acerca do Super-Ser. A *aseidade* — revela-nos que Deus não teve começo, pois deveria recebê-lo de outrem e Deus é *por si;* que não terá fim, pois deixaria então de possuir o atributo de Ser Necessário; que não há, na Sua Existência, sucessão evolutiva, pois essa existência, essencial, é sempre idêntica a si própria. A *infinidade* — revela-nos que Deus não pode ter limites em nenhum sentido, portanto que não pode começar, nem acabar, nem evoluir. A *simplicidade* — revela-nos que em Deus não é concebível composição alguma e por isso a composição de essência e de existência: se tivesse começado, haveria um momento em que possuiria a essência sem a existência; se evoluísse, a existência ser-lhe-ia comunicada pouco a pouco no curso do tempo e distinguir-se-ia da essência; se tivesse fim, a essência e a existência seriam algum dia separadas. A *imutabilidade* —

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 9, arts. 1 et 2. Estes dois artigos tratam dos problemas seguintes: 1.º—Se Deus é absolutamente imutável; 2.º — Se ser imutável é próprio de Deus.

revela-nos que em Deus não se admite começo, evolução ou termo, pois qualquer das hipóteses implicaria mudança na própria Natureza Divina: «a noção de eternidade resulta da imutabilidade, como a de tempo resulta do movimento» — resume o Doutor Angélico (1). Logo, Deus é eterno.

Mas que é a eternidade? Boécio definiu-a na famosa síntese: — «a posse perfeita e simultânea duma vida sem fim» (2). Esta definição, bastante completa, mostra que a eternidade não é uma noção negativa, visto designar menos a ausência de começo e de fim do que a posse simultânea e perfeita da vida. Só assim interpretada se torna digna de ser atribuída a Deus.

Ainda um atributo divino extraído do exame do Universo. Todos os seres conhecidos são localizáveis, situados em determinado ponto do espaço. Deus é imenso, — quer dizer, presente em toda a parte e em todas as coisas, sem ser limitado por elas (3).

Sigamos o caminho habitual. Procuremos a demonstração desta tese nos atributos já por nós descobertos em Deus. Primeiro, como sempre, a *aseidade* — pela qual Deus não pode localizar-se, pois isso implicaria a sua indiferença a estar num ou noutro ponto do espaço e, daí, a sua contingência (4). A *infinidade* — não se com-

---

(1) «*Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum... Unde, cum Deus sit maxime immutabilis sibi maxime competit esse aeternum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 10, art. 2, *Resp.*).

(2) *De Consolatione philosophiae*, lib. V, prosa 6.

(3) *Sum. Theol.*, I, Q. 8, arts. 1, 2 e 3.

(4) Se Deus fosse indiferente a estar em qualquer lugar, poderia ser movido de um lugar para outro. E se Deus pudesse

padece com a localização, que lhe imporia limites. A *simplicidade* — exige que Deus, Acto Puro, não esteja em potência quanto a qualquer deslocação de lugar. A *imutabilidade* — opõe-se à mudança que a localização tornaria possível. A *eternidade* — repele a sucessão das manifestações da Presença Divina em diversos locais. Logo, Deus, por não estar localizado no espaço, é imenso (1).

Se o quisermos, empregaremos, como sinónimo de *imensidade* — *omnipresença*. Deus está presente em tudo: «pelo Seu Poder, já que tudo lhe está submetido; pela Sua Ciência, já que nada lhe é ocultado; pela Sua Essência, já que é causa de todas as essências criadas» (2).

Falta-nos estabelecer o contraste entre a pluralidade dos seres conhecidos (derivada da pluralidade das essências criadas) — e a unicidade de Deus. Assim demonstraremos que Deus é único, que não pode existir mais do que um Deus com a mesma natureza.

Isto, que inutiliza os erros dualistas e politeístas, deduz-se da plena incomunicabilidade dos atributos divinos. A *aseidade* não pode pertencer senão a um Ser Necessário, porque só um Ser é necessário, como vimos—e não se pode comunicar desse Ser Necessário a outros, por-

---

ser movido não seria o Primeiro Motor, seria antes contingente em relação a um Primeiro Motor — e deixaria de ser *a se*.

(1) «*...per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quod alia non sint ibi: immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse locatis omnibus, quae replent omnia loca*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 8, art. 2, *Resp.*).

(2) «*Est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur. Est in omnibus per praesentiam, inquantum omnia nuda et aperta sunt oculi ejus. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 8, art. 3, *Resp.*).

que se daria então o absurdo de tais seres existirem ao mesmo tempo *por si* e *por outro*. A *infinidade* (que significa, recordemo-lo, *infinidade de perfeição*) — também não pode ser comunicada: «se houvesse vários deuses, seria preciso que diferissem entre si; certas coisas conviriam a um e não conviriam a outro; se essas coisas fossem perfeições, tais perfeições faltariam a algum deles, que deixaria, portanto, de ser absolutamente perfeito. É, por consequência, impossível que haja vários deuses» (1). A *simplicidade* não pode igualmente ser comunicada — visto não ser divisível, ser princípio de individuação (2). E o mesmo se dirá da *imutabilidade* (se fossem vários os deuses, cada um deles estaria em potência quanto às perfeições que o distinguissem dos outros); da *eternidade* (nenhum deles gozaria a posse total e perfeita da vida); da *imensidade* (nenhum deles estaria presente nos seres que os outros houvessem produzido). Logo, há um só Deus — Deus é único.

b) *Atributos positivos.*

Como poderemos agora extrair da noção de Super-Ser os atributos positivos de Deus? Ao considerar que em Deus existem, num grau de eminência, as perfeições das criaturas. A inteligência, a vontade, a bondade — por exemplo. Se, porém, nos referimos à Inteligência, à Vontade, à Bondade divinas — corremos o risco de resvalar

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 11, art. 3. *Resp.*

(2) O princípio de individuação é o que faz com que, além da essência comum, participada ao mesmo tempo por outros, o ser possua a sua individualidade. Exemplo: Pedro é homem, e nisso participa, com muitos outros, da essência comum de humanidade. Mas Pedro não é António; nem é Paulo. É um ser deter-

para um grosseiro antropomorfismo, que tenda a ver em Deus um homem sublimado e engrandecido ao máximo. Nada mais falso! E falsos são, tanto um agnosticismo para o qual Deus não possa ser conhecido de maneira alguma, como um simbolismo para o qual as perfeições que descobrimos em Deus não passem de fantasias mais ou menos arbitrárias, puras resultantes duma caprichosa imaginação subjectiva.

É certo que nos será lícito tentar conhecer Deus. De forma inadequada? Evidentemente, pois só dessa forma a nossa inteligência finita pode conhecer a infinidade divina. Mas, em todo o caso, adquirimos uma ideia mais ampla e mais rica de Deus — embora, sublinhe-se, sempre incompleta e precária.

Para evitar graves erros e ilusões perigosas, um prévio esclarecimento se impõe. Quando atribuímos a Deus, no grau mais eminente, as perfeições observadas nas criaturas, é indispensável reflectir em que essas perfeições têm de ser entendidas de forma diversíssima, conforme se trate de Deus ou das criaturas. Será pouco, e será mesmo inexacto, dizer-se: Deus é inteligente, o homem é inteligente, mas Deus possui a inteligência no máximo grau enquanto o homem a possui em grau reduzido. Torna-se preciso dizer antes: o homem é inteligente, Deus é a Inteligência, o Princípio de todo o inteligível como de todo o inteligente. E ao *mesmo tempo* Deus é, também, a Bon-

---

minado, caracterizado — *indivíduo*. Sucede o mesmo relativamente a Deus — com a grande diferença de que em Deus não há participação numa essência comum a qualquer outro ser. Deus é a Sua Própria Natureza — «*...ipse Deus est sua natura... Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur plures esse Deos*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 11, art. 3, *Resp.*). — Ver a undécima tese tomista, no *Apêndice*.

dade, a Verdade, a Vontade. Ao passo que, nos seres criados, estes atributos se encontram sob um aspecto limitado e sob diferentes nomes — em Deus todos se identificam numa unidade infinita e sintética. Deus não tem atributos distintos: nós é que, por os distinguirmos em nós, onde apenas surgem como *participados*, os distinguimos, segundo a enfermidade da nossa razão, igualmente em Deus (1). Afirmar pois: Deus é bom, equivale a afirmar: Deus é a Bondade e nunca devemos perder de vista que Deus é, *ao mesmo tempo*, todas as outras perfeições — ou melhor: uma só Perfeição infinita que a todas inclui. O Super-Ser resume com efeito a totalidade do *ser*, a totalidade das suas perfeições.

E aqui intervém uma das mais belas e fecundas doutrinas em que se apoia São Tomás de Aquino: a doutrina da analogia. Ao atribuirmos as perfeições das criaturas, no grau mais eminente, a Deus, fazemo-lo segundo um modo *analógico*. O mesmo termo pode-se aplicar, de facto, a vários seres por três modos: *unívoco, equívoco, analógico*. Quando, por exemplo, declaramos: «António e José são homens», empregamos o termo «homens» num sentido *unívoco*, isto é, num sentido plenamente idêntico — pois ambos (António e José) pertencem ao género humano. Quando aludimos, por exemplo, a uma «lima» fruto e a uma «lima» instrumento cortante — empregamos o termo «lima» num sentido *equívoco*, pois entre os dois objectos

---

(1) «*Deus autem in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 13, art. 12, *Resp.*).

mencionados nada é comum senão o nome que os designa. Quando, porém, dizemos que certo homem segue «um regime saudável» e tem «um aspecto saudável» — empregamos o termo «saudável» num sentido *analógico*, pois se trata de coisas diversas mas ambas relacionadas com o conceito de saúde do homem.

Há três espécies fundamentais de analogia; analogia de *atribuição*, quando representa uma propriedade atribuída a dois seres, na medida em que se referem a um terceiro ao qual essa propriedade compete principal e intrìnsecamente (caso do exemplo dado acima); analogia de *proporção*, quando se trata duma propriedade atribuída a dois seres, mas a um dos quais compete intrìnsecamente e a outro apenas com referência ao primeiro: exemplo — «um homem são que respira um ar são»; analogia de *proporcionalidade*, quando representa uma propriedade atribuída a várias coisas que a possuem intrìnsecamente, mas de modo diverso e quando a atribuição é feita por a relação duma das coisas com tal propriedade ser semelhante à relação da outra com a mesma propriedade. Eis a espécie de analogia que nos interessa: já atrás se disse o bastante para que todos agora compreendam que entre as perfeições em Deus e nas criaturas existe analogia de proporcionalidade: assim, Deus e as criaturas possuem intrìnsecamente o *ser*, mas de modo diverso (em Deus, identificado à essência, nas criaturas ligado transitòriamente à essência); além disso, as relações das criaturas finitas e contingentes com o *ser* finito e contingente que possuem são semelhantes às de Deus com o próprio Ser, Infinito e Necessário.

Com grande precisão, desenvolve São Tomás a doutrina da analogia aplicada ao nosso conhecimento de Deus, no tratado *De Veritate*. Reproduzimos um trecho elucida-

tivo: — «Pode haver proporção e, portanto, conveniência e analogia entre duas coisas pela razão de existir entre elas uma relação de grau, de distância, de medida, isto é, uma relação real e recíproca — como, por exemplo, o número 2 está em proporção com a unidade, da qual é o dobro. Mas pode-se afirmar também uma conveniência entre duas coisas que não tenham proporção directa, pela razão de uma delas ser a uma terceira o que a segunda é a uma quarta. Assim, o número 6 parece-se com o número 4 em que 6 é o dobro de 3 como 4 é o dobro de 2. O primeiro género de conveniência é de proporção directa, o segundo de porporcionalidade. Sucede que segundo o primeiro destes modos certas noções se aplicam a duas coisas que possuem directa relação entre si: diz-se que existe o *ser* na substância e no acidente por causa da relação em que se encontram... Noutros casos, uma noção atribui-se analògicamente: assim a palavra *ver* tanto se entende do órgão da vista como da inteligência, por a inteligência ser para a alma o que os olhos são para o corpo. Como o primeiro modo de analogia requer uma directa e determinada relação entre as coisas que se dizem análogas, é impossível haver analogia desta ordem entre os atributos comuns a Deus e à criatura; pois nenhuma criatura se acha em tal relação com Deus que essa relação possa servir para determinar a perfeição divina. Mas quanto ao segundo modo de analogia, em que não é requerida uma relação directa e determinada entre as coisas que participam duma noção comum, nada impede que, dentro desse modo, certos nomes sejam ao mesmo tempo ditos de Deus e da criatura» (1).

---

(1) «*Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam*

Apesar do melindre extremo desta questão, supomo-la suficientemente esclarecida para nos abalançarmos agora à descoberta dos atributos positivos de Deus. Recordemos que essa descoberta se faz pela afirmação de existirem em Deus no grau mais eminente (será preferível dizer: no grau mais transcendente), as perfeições das criaturas. A causa nunca deixa de possuir, de forma superior, as perfeições dos seus efeitos — visto ser a origem de todas elas (1). Deus tem necessàriamente de conter a totalidade das perfeições dos seres criados. Repita-se, porém: de as conter — segundo o modo *analógico*.

Sabemos que na escala da natureza o degrau mais alto é ocupado pelos seres racionais, que do sensível extraem as noções inteligíveis por abstracção e se determinam livremente aos seus fins. Tudo isto implica duas perfeições fundamentais: a inteligência e a vontade (2). Ambas devem ser atribuídas a Deus. Deus é, portanto, soberanamente Inteligente.

Nenhuma dificuldade em demonstrá-lo. A Inteligência divina ressalta, antes de mais nada, da própria ordem

---

commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura». (*De Veritate*, Q. II, art. 11, *Resp.*). São Tomás faz uma exposição semelhante na *Sum. Theol.*, I, Q. 13, art. 5, *Resp.* — A quarta tese tomista (ver o *Apêndice* no final do volume) é o resumo desta doutrina.

(1) Daí, os dois conhecidos adágios escolásticos: *Nemo dat quod non habet* e *Agens agit simile sibi*.

(2) Adiante, nos capítulos *Teoria do Conhecimento* e *Vontade e liberdade*, desenvolveremos o que deixamos aqui apenas enunciado.

do Universo — como vimos ao expor a *quinta via*. Além disso, Deus é Espírito e o atributo característico do espírito é a inteligência. Demais, sem a inteligência — fonte de toda a perfeição moral — Deus não possuiria a vontade livre, nem o amor, nem a justiça, nem a beatitude. Logo, Deus é Inteligente (1).

E é soberanamente Inteligente — pois se o não fosse não seria o Ser Subsistente e Necessário que possui em grau supremo todas as perfeições limitadas dos seres contingentes.

Soberana Inteligência, Deus é Verdade Soberana. Verdade fundamental — idêntica ao Ser fundamental (2). Verdade ontológica, isto é, conformidade do objecto com a inteligência — que em Deus se traduz pela conformidade perfeita da essência com a inteligência. Verdade lógica, isto é, conformidade da inteligência com o objecto conhecido — pois a inteligência de Deus é tanto mais conforme com todos os objectos quanto eles são obra sua, criação sua (3).

A Ciência Divina alarga-se evidentemente a todas as coisas. Se a ciência, de facto, se define: a faculdade de conhecer plenamente a Verdade, Deus, que se conhece plenamente a Si Próprio, conhece plenamente a Verdade. E em Si Próprio conhece todas as coisas: as reais e as possíveis, as livres e as necessárias. Não vamos desenvolver aqui este vastíssimo tema. Noutro lugar, ao estudar

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 14: *De Scientia Dei.*

(2) «...*Non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit summa et prima veritas*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 16, art. 5, *Resp.*).

(3) No capítulo *Pontos de Partida*, em nota, explicámos o que se entende por verdade lógica e ontológica.

o acordo entre a presciência divina e a liberdade humana, voltaremos a encontrá-lo (1).

Deus é também Soberana Vontade. Se a vontade existe no homem como instrumento pelo qual tende à própria perfeição — terá de existir em Deus, por ser Primeira Causa eficiente de que o homem é efeito. E ainda porque, escreve o Aquinense, «em todo o ser dotado de inteligência existe a vontade, tal como em todo aquele que é dotado de sensação existe o apetite sensível. Assim, é necessário que Deus possua a vontade pois nele existe a inteligência. E como a sua intelecção é o seu próprio ser, assim o é também a sua volição» (2).

Daqui manifestamente decorre que Deus é Soberano Bem e Soberana Beleza.

Soberano Bem, por ser a fonte de toda a bondade: se o considerarmos como fim, é o Bem por excelência, objecto de todo o desejo; se o considerarmos em si mesmo, é a síntese de todas as perfeições. Logo, é o Bem no grau mais alto (3).

Soberana Beleza, pois a beleza criada nada mais é do que vestígio e imagem da sua Causa Exemplar — do seu Eterno Arquétipo.

---

(1) São Tomás trata-o com grande minúcia e limpidez nos dezasseis artigos da citada Questão 14 da *Summa Theologica* e na Questão II do tratado *De Veritate,* sob a mesma epígrafe: *De Scientia Dei.*

(2) «*Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut intelligere est suum esse, ita suum velle*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 19, art. 1, *Resp.*).

(3) «*Oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 6, art. 2, *Resp.*).

Mas se o Bem e a Beleza devem por natureza ser amados, Deus, Sumo Bem e Suma Beleza, deve ser amado sobre todas as coisas. E se o amor é união efectiva da vontade e do bem conhecido, a Vontade de Deus, na sua perfeição, terá de conduzi-lO a amar o Bem perfeito, a amar-Se a Si Próprio, a querer-Se a Si Próprio como ao supremo objecto de beatitude (1). E a amar-Se em todas as criaturas — na medida em que são os Seus fiéis reflexos.

O Amor Divino é substancial: assim como a Sua Inteligência se identifica à Sua Essência, a Ela se identificam o Seu Amor e a Sua Vontade. É imutável — visto Deus não poder sofrer qualquer alteração essencial. É plenamente eficaz: enquanto o homem ama as coisas por elas serem boas ou naquilo em que elas são boas, Deus, ao contrário, ama-as *para as fazer boas* — como Causa eficiente da sua bondade (2). É cheio de benevolência — pois não seria de admitir em Deus, Soberana Bondade, malevolência de qualquer espécie. É inteiramente livre — pois em vez de ser determinado pela diversidade ou gradação dos bens, Deus representa a origem de todo o bem e os bens diferem por vontade sua (3).

Todos estes atributos nos conduzem à concepção duma perfeição maior, que, embora resulte da analogia

---

(1) «*...illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse qui est per suam essentiam bonus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 20, art. 1, *ad tertium*).

(2) «*Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 20, art. 2, *Resp.*).

(3) «*Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum... non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 20, art. 3, *Resp.*).

entre Deus e os seres conhecidos, só em Deus verdadeiramente pode existir, por só em Deus se conjugarem os elementos que a constituem: a omnipotência (1).

Não é preciso gastar muitas palavras para demonstrar que a Omnipotência Divina se encontra a uma distância imensa — distância que se torna puro contraste — do limitado poder humano. Resultado da actuação incessante e perfeita de Deus e do acordo entre a Inteligência e a Vontade infinitas — é também infinita a Divina Omnipotência, que se estende a tudo quanto seja absolutamente possível (2). Não se limita, de facto, àquilo que existiu, existe e existirá — pois se o quisesse criaria outros mundos e outros seres sem que o Seu Poder algum dia se enfraquecesse ou esgotasse.

Antes de dar por terminado este golpe de vista sobre a Teodiceia de São Tomás, não queremos esquecer-nos de repetir quanto ela se reconhece insuficiente para traduzir, mesmo de longe, a verdadeira natureza de Deus. No início do presente capítulo, acentuou-se que só nos é lícito responder à pergunta: «Deus existe?» pela negativa ou pela afirmativa. E acrescentou-se: daí por diante, nada ou quase nada. Tudo que a inteligência humana tente para ir além da afirmação da existência de Deus,

---

(1) «*Communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 25, art. 3, *Resp.*).

(2) «*Quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 25, art. 3, *Resp.*). A seguir, São Tomás explica magistralmente que não estão incluídos na Omnipotência Divina «os termos que impliquem contradição, porque não comportam a qualidade de possíveis». Não é Deus que os não pode fazer; são eles que não podem ser realizados. Exemplo: um círculo quadrado.

para saber *como Deus é*, está condenado a seguro malogro. A Essência Divina é inacessível, incompreensível. Então porque nos entregamos a tão laboriosa cadeia de raciocínios, no intuito de descobrir e aprofundar os principais atributos de Deus?

Eis como isto se justifica. A nossa inteligência não se cansa de procurar compreender e definir o Universo em que vive. Do vasto conjunto dos seres em movimento, contingentes, causados, imperfeitos, finitos — deduzimos a necessidade da existência do Super-Ser, Primeiro Motor, Primeira Causa, Acto Puro, Soberana Perfeição, Supremo Infinito. Para nós, portanto, o Universo encontra-se suspenso, dependente dessa Entidade transcendente e ignorada. E, como não podemos evitar o desejo de tornar consciente a noção que da mesma Entidade possuímos, queremos traduzi-la, interpretá-la em conceitos que o pensamento abarque. Enfim: já que não nos é dado conhecer e pensar Deus *como Deus é* (por não ser enquadrável nas categorias da nossa inteligência) conhecemo-lO e pensamo-lO *como nós somos;* só assim a nossa inteligência logra alcançá-lO. Desde que nunca percamos de vista (se o perdêssemos, logo caíríamos nas pobres ilusões dum antropomorfismo grotesco) a desproporção entre o que atribuímos a Deus e o que Deus é — o edifício erguido pela Teodiceia representa um grande triunfo, porque nos fornece a possibilidade de coroar a nossa vida religiosa, ética e mental com a mais completa visão do Divino que humanamente se pode atingir (1). Quem se atreverá a contestar, no fim de contas, os benefícios que resultam, para a concepção lógica que formamos do mundo, da ideia de

---

(1) V. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin,* I, pág. 277.

Deus tal qual acaba de ser esboçada — no cimo e para além de todas as ideias, explicação e sublimação de tudo que a nossa inteligência abrange ou adivinha?

Mas, ainda uma vez, com esclarecida humildade, sem nos arrebatarmos perante os arrojos da dialéctica nestes domínios, adoptemos a sábia conclusão do autor de *De Mystica Theologia:*

— «A ciência mais alta que poderemos ter de Deus, nesta vida, é saber que Deus está acima de tudo que pensarmos a seu respeito» (1).

(1) «*...et haec est suum cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. de Mystica Theologia*». (*De Veritate*, Q. II, art. 1, *ad nonum*).

II

O MUNDO

A Criação

CONSIDEROU-SE o problema do *ser* quanto à sua origem suprema: Deus. Considere-se o mesmo problema sob outro aspecto: o das relações entre o mundo e Deus, entre o *ser* criado e a fonte de que dimana. Erguem-se diante de nós, nesta nova empresa, difíceis e formidáveis interrogações.

Em primeiro lugar, ultrapassemos todas as deficiências do entendimento e tomemos consciência da desproporção entre aquilo que, também nesta matéria, nos é dado alcançar — e aquilo que, na sua simplicidade ofuscante, nos fica inacessível.

Ao tratar da Criação do mundo, da Criação da totalidade dos seres conhecidos, habituamo-nos a concebê-la como um início, antes do qual havia apenas o *nada*. E quando dizemos: o Universo foi extraído do nada — duas ideias equívocas e perigosas nos dominam: a de que o *nada* existia primitivamente e a de que a passagem do *nada* ao *ser* se efectuou num momento determinado. Ora,

o *nada* jamais teve existência, porque o *nada* é o *não-ser*. Como a nossa inteligência só conhece o *ser* e só nele se apoia, repugna-lhe conceber o *não-ser*. Outro caminho lhe convém: apoiar-se sobre o Ser Infinito e Eterno; isto é, sobre Deus. Em vez de pensarmos que Deus criou o mundo do *nada* preexistente (como se o *nada* fosse matéria difusa que o Criador modelasse) (1), devemos pensar que o mundo nasceu do Ser preexistente, do Ser Intemporal e Ilimitado, por emanação deste. Em suma: apenas nos é possível considerar o início de tudo na própria origem do *ser*. E a Criação poder-se-á então definir: «a dependência do ser criado em relação ao Princípio que o origina» (2). Há, ùnicamente, isto: dependência do mundo em relação a Deus — e não qualquer passagem do *nada* ao *ser*, que atribua ao *nada* alguma espécie de realidade.

Além disto, citámos como uma das falsas ideias que nos transviam a de se efectuar a Criação num momento determinado. Mais um fantasma da nossa inteligência, que tende a reduzir tudo às suas categorias. Como determinar um momento para a Criação do mundo? Queremos afirmar que esse momento pertence à ordem temporal? Mas o tempo, antes do mundo, não existia. O tempo não é mais do que a *medida da existência dos seres*. Impossível supor uma duração indefinida, tal como uma linha sem

---

(1) Este o conceito de Anaxágoras, Platão e outros antigos filósofos, com os seus *demiurgos*. Sobre o conceito de Criação *ex nihilo*, ver também *Sum. Theol.*, I, Q. 45, art. 1, *ad tertium*.

(2) «*Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur...*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 18).

limites sobre a qual indicássemos o ponto que designa o momento da Criação. A duração — é *duração de alguma coisa*. Não existe se nenhuma coisa existe. Desde que encaramos a Criação da totalidade do *ser*, que duração poderia precedê-la? O mundo foi criado — o tempo criado com o mundo. Já se vê pois a impropriedade de se querer situar a Criação num momento da ordem temporal.

Objecta-se, porém: teria sido num momento da eternidade. Conceito defeituoso e absurdo: a eternidade não comporta momentos, é imutável e indivisível. Criado na eternidade, o mundo seria, como ela, indivisível e imutável, o que sabemos contrário à verdade.

Verifica-se, pois, que não se pode colocar a Criação no tempo. Também aqui teremos que distinguir entre o que diz respeito a Deus e às coisas criadas. A Criação, no referente à sua origem, é intemporal. Na Eternidade Divina têm a sua raiz o tempo (1) — e também o mundo, de que o tempo mede a duração sucessiva. Toda a acção de Deus é Deus, visto a Sua absoluta Simplicidade não se prestar a distinção alguma. Mas do lado da criatura finita e contingente a Criação é relação de dependência, é a natural condição da sua existência *por outro*, da sua *não-aseidade*, da sua necessidade duma causa.

Visto a Criação considerada do lado de Deus ser intemporal, será fácil refutar os dois erros complementares dos que dizem: uma vez criado, o mundo existirá sempre por si, pois o *ser* conserva-se a si mesmo e nunca tende para o nada — ou: o mundo existiu sempre, não precisou de ser criado. Traduzem estas palavras um des-

---

(1) «*Deus est causa etiam ipsius temporis*». (*De Potentia*, Q. 3, art. 17, *Resp.*).

conhecimento radical do que é a Criação. Não se trata — insistimos — dum acto efectuado em qualquer altura do tempo e que, por isso, tenha de se repetir. Intemporal, a Criação adere ao próprio *ser* — enquanto o ser exista. Depois de existente, o *ser* dura por si. Mas de início é indispensável que haja *ser*. E o *ser* depende essencialmente da sua origem — suprimida a qual deixamos até de poder concebê-lo.

Ainda nos cumpre deduzir, de toda a doutrina autêntica da Criação, uma consequência aparentemente paradoxal. Afigura-se-nos que a Criação é anterior ao criado, isto é que houve primeiro a Criação e depois o mundo. Ora isto não corresponde ao real. É certo que a ideia da Criação existiu em Deus antes de existir na realidade. Mas a pura simplicidade de Deus não nos consente distingui-lO das Suas Ideias. A Ideia da Criação é Deus, como tudo que há em Deus. E fora de Deus a Criação é apenas uma relação do criado — logo, posterior a ele. Quando nos exprimimos assim: o mundo foi criado, isto significa: a) — o mundo existe; b) — o mundo existente depende da sua origem. Sem que o mundo nos apareça como existente, não poderemos estabelecer acerca do mundo nenhuma espécie de relação. Toda a relação é posterior ao sujeito a que se refere.

a) *O mundo é eterno?*

Alcançadas estas noções — um tanto obscuras pelo grau de abstracção que impõem ao nosso pensamento, mas, no final, extremamente clarificadoras — já é possível acompanhar São Tomás nos debates acerca da fa-

mosa tese aristotélica (ou averroista?) da eternidade do mundo (1).

O Estagirita mostra-se algures convencido de que o mundo pode ser eterno. A Revelação é categórica no sentido oposto, diz-nos que o mundo começou: — «*In principio creavit Deus caelum et terram*» (2). Certos da supremacia da Revelação ante a razão humana, numerosos teólogos querem, mesmo dentro do campo da razão, contestar Aristóteles, provar que é impossível a eternidade do mundo.

O Doutor Angélico toma neste debate posição curiosíssima. Por um lado, afirma que a tese da eternidade do mundo não se impõe necessàriamente em Filosofia; por outro lado, demonstra que, embora não seja necessária,

---

(1) Tese aristotélica? É muito duvidoso. Tanto na *Physica* (lib. VIII) como no *De Caelo* (lib. I), Aristóteles parece sustentar apenas a possibilidade do mundo ser eterno, contra determinados adversários — Anaxágoras, Empedocles, Platão — que sugeriam um modo de começo inaceitável. Além disso (*Topic,* lib. I), apresenta como exemplo de problema dialéctico que não comporta solução racional o da eternidade do mundo. A autoridade do Peripato — São Tomás o afirma (*Sum. Theol.,* I, Q. 46, art. 1, *Resp.*) — não pode ser pois invocada de modo expresso neste ponto. Aristóteles contenta-se em defender probabilidades.

Estamos antes, porventura, diante duma das teses averroístas condenadas em 1270 por Estêvão Tempier: «*quod mundus est aeternus*».

(2) Explica o Aquinense que este passo do Génesis é interpretado de três formas, para desfazer um tríplice erro. A primeira interpretação consiste em entender o *In principio* como designação dum começo temporal, contra os que suponham que o mundo existiu sempre.—«***Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur: in principio, scilicet temporis***». (*Sum. Theol.,* I, Q. 46, art. 3, *Resp.*).

apenas será refutável pela autoridade indiscutida da Revelação. Em resumo: trata-se duma tese *possível* — considerada sob um ponto de vista estritamente filosófico. A razão é incapaz de a invalidar; só a fé o consegue.

Analisemos. Para que o mundo fosse forçosamente eterno — era preciso que estivéssemos perante o efeito necessário duma causa necessária. Ora a causa do mundo é Deus, não por qualquer necessidade de natureza (nada há que obrigue Deus) — mas por livre exercício da Sua Vontade. Dessa Vontade, e só dEla, depende que o mundo seja ou não eterno. Deus pode criá-lo como entenda — sem começo ou com começo. A própria noção de *começo* é criação divina, ligada à do mundo — pois *começo* implica uma ordem temporal que anda anexa à existência do mundo, *como sua medida* (1).

Aristóteles, porém, não forma de Deus conceito igual ao do Cristianismo. Examinemos as razões em que procura fundar a sua tese.

A primeira diz-nos que o mundo apresenta, na sua natureza, uma base necessária. Muitas coisas nascem, vivem e morrem. As leis da natureza não variam: a sua necessidade opõe-se, e sobrepõe-se, à contingência do que lhes está sujeito. Ora o necessário não pode ter começo nem fim.

Que vale este argumento? Demonstra-nos possuir o mundo, no seu conjunto, elementos necessários — e haver

---

(1) Deus precede o mundo. Mas esta precedência não é precedência no tempo, é precedência da eternidade em relação ao tempo — «***Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis***». (***Sum. Theol.***, I, Q. 46, art. 1, *ad octavum*). — E ainda, no mesmo sentido: *De Potentia*, Q. 3, art. 17, *Resp.* e *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 35.

leis determinadas que sempre existiram. Este *sempre*, todavia, é relativo à vida do mundo. As leis da natureza, naquilo em que são necessárias, condicionam-se pela existência da mesma natureza. Antes que no mundo seja lícito distinguir necessidade e contingência, é indispensável que haja — o mundo. E Deus, repetimo-lo, criou o mundo quando quis — e assim deu origem, quando quis, ao necessário e ao contingente. O argumento nada resolve, portanto, a favor ou contra a eternidade do mundo.

Ainda um raciocínio exposto por Aristóteles. Todos os factos supõem outros factos anteriores; todos os movimentos, outros movimentos (1); todos os instantes, outros instantes. Qualquer começo puro é inconcebível. A nossa inteligência não resiste a julgá-lo resultante de alguma coisa que o antecedeu. Este raciocínio serve ùnicamente para estabelecer a indigência do intelecto humano; não nos dá o direito de certificar, só porque o não concebemos, que um começo puro seja impossível. Na ordem lógica deparamos, aliás, os *primeiros princípios*, de que se tiram numerosas deduções e que não têm outro princípio a antecedê-los. Quem se firme na tendência irresistível que nos leva a atribuir antecedentes a todos os factos, movimentos ou instantes — mantém-se dentro do

---

(1) É evidente — diz São Tomás — que este argumento de Aristóteles se dirige aos que supõem móbeis eternos e movimento não eterno, como Anaxágoras e Empedocles. Nós dizemos que houve sempre movimento — mas *desde que os móbeis foram criados*: — «*Haec ratio, quam ponit Aristoteles, procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, set motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum*». (*Sum. Theol.*, I. Q. 46, art. 1, *ad quintum*).

condicionalismo do mundo criado. Neste mundo, as coisas passam-se assim — mas do que se trata é da própria origem do mundo, antes da qual nada, *para nós concebível*, se passou.

Terceiro argumento. Deus é Eterno. A Sua acção criadora é eterna. Logo, o mundo, produzido por tal acção, eterno será. Há aqui várias confusões que, uma vez esclarecidas, denunciam a inanidade do raciocínio. A primeira, é esquecer-se que, visto Deus ser uma causa livre, a Criação resulta exclusivamente da Sua Vontade — e não da Sua Eternidade, por modo necessário. A segunda, é dar o mesmo alcance à Eternidade de Deus e à eternidade do mundo. Sabemos que o mundo existe no tempo, ou melhor: é medido pelo tempo. Quando, por isso, o supomos eterno, equivale isto a considerá-lo sem termo conhecido — *na ordem temporal*. Ao passo que Deus, situado fora e acima do tempo, num plano intemporal, é Eterno por ser Soberanamente Perfeito. Atribuímos-Lhe a eternidade como soberana perfeição — segundo a nossa maneira analógica, inadequada, de O conhecermos. Logo, mesmo que o argumento exprimisse a verdade das coisas, nunca, na afirmação «Deus é Eterno», a palavra *eterno* significaria o mesmo que nesta outra: «o mundo é eterno». Nenhum termo de identidade entre Deus e o mundo; nenhum atributo pode ser dito de Deus e do mundo por forma unívoca (1).

Conclui-se: a razão humana é incapaz de demonstrar a eternidade do mundo. Fica, pois, aberto o caminho à Revelação para nos elucidar a este respeito. E a Revelação

---

(1) «*Etsi mundus semper fuisset, non tamem parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius... quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 46, art. 2, *ad quintum*).

assegura-nos, nas palavras categóricas do *Génesis*, que o mundo teve começo, não é eterno.

Poderá a razão humana, depois de elucidada pela Revelação, demonstrar a não-eternidade do mundo? Diversos o tentaram, nomeadamente São Boaventura nos seus *Commentarii in IV libri Sententiarum*, ao reagir contra os averroístas. Um dos seus argumentos formula-se assim: se o mundo existe desde toda a eternidade e como as almas dos homens são imortais, devem existir hoje almas humanas em número infinito. Ora isto é impossível. Portanto, o mundo não é eterno. Há, contudo, duas objecções a fazer: Deus poderia ter criado o mundo inicialmente sem homens — logo sem almas; e nada prova que Deus não possa criar uma infinidade de seres simultâneamente existentes (1).

São Boaventura insiste: o infinito não pode ser percorrido. Se o mundo fosse eterno, deveríamos admitir um número infinito de revoluções celestes e não teríamos chegado ao dia de hoje. O mundo não é, pois, eterno. Também este argumento não colhe. De facto, ainda para os que julgam impossível uma infinidade de seres simultâneamente existentes, a hipótese duma infinidade de seres *sucessivamente* existentes não é contestável — tanto mais que no caso em debate essa infinidade é, pelo seu momento presente, finita. O número de revoluções celestes, mesmo num mundo eterno, é, por consequência, finito — e desaparece a suposta impossibilidade do seu percurso

---

(1) Noutro lugar, São Tomás ensina que uma multidão infinita em acto é impossível, seja qual for a sua espécie. — «*Impossibile est esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 4, *Resp.*). Mas, acrescenta, nada se opõe a que haja uma multidão infinita *em potência*.

até o instante actual. Mais: se nos retorquirem que esse número é tomado no seu conjunto infinito, diremos que todo o *conjunto* é produto da nossa imaginação, a qual o recorta (por assim dizer) no sucessivo e, além disso, que desde que se trate do infinito nos faltam os dois extremos entre os quais o percurso se deve fazer e, em tais circunstâncias, o problema fundado no referido percurso nem pode ser posto (1).

Novo argumento do *Doctor Seraphicus* (2): nada pode ser acrescentado ao infinito, pois o infinito é, por essência, insusceptível de receber qualquer aditamento. Se o mundo fosse eterno, à sua duração infinita não poderíamos acrescentar coisa alguma. E isto é falso, já que ao mundo, em cada dia que passa, se acrescenta uma revolução celeste. Logo, o mundo não pode ser eterno. A dificuldade resolve-se fàcilmente se se atender à distinção, atrás mencionada, entre infinito simultâneo e infinito sucessivo. Já vimos que este último é finito pelo momento presente — e que, portanto, nenhum inconveniente existe em lhe serem acrescentadas, dia a dia, novas revoluções celestes.

Em resumo: se a razão não demonstra que o mundo é eterno, também não consegue demonstrar que o não é. Há, como expusemos, duas espécies de demonstração: a que se apoia nas causas (*a priori* ou *propter quid*) e a que se apoia nos efeitos (*a posteriori* ou *quia*) (3). A segunda espécie está-nos vedada, porque tomamos o mundo como

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 46, art. 2, *ad sextum.*—*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 38.

(2) O primeiro título dado pelos pósteros a São Boaventura é o de *Doctor Devotus*. Gerson, porém, atribui-lhe o de *Doctor Seraphicus*, que, depois, se torna geralmente aceito.

(3) V. pág. 261.

a totalidade do *ser* e nada, sob este aspecto, se pode considerar efeito. A demonstração a *priori* só se tornaria viável se a baseássemos no exame das essências criadas — e provássemos que elas incluem ou excluem a eternidade; ou no exame da causa eficiente do mundo — e a provássemos capaz ou incapaz de criar qualquer coisa eterna. Ora, do exame das essências criadas nada resulta, pois elas não dependem de qualquer factor temporal. Tanto faz que o mundo exista sempre, como não exista. Elas, as essências, conservam-se indefinidamente iguais a si próprias em qualquer dos casos e para qualquer duração. Por exemplo: a essência de *humanidade* é idêntica — quer o homem tenha existido sempre, quer exista só por um tempo determinado, quer não chegue mesmo a existir. Nem inclui, nem exclui a eternidade. Quanto ao exame da causa eficiente, já por mais duma vez salientámos que, por ser Deus, Deus omnipotente e livre, apenas da Sua Vontade depende criar ou não um mundo eterno. Sabemos, pelo *Génesis*, que a Soberana Vontade Divina quis criar o mundo não-eterno. Sabemo-lo — não o teríamos podido demonstrar (1).

Eis a posição admirável de São Tomás no que respeita ao debate acerca da eternidade do mundo. Posição que se afasta dos erros simétricos dos averroístas (negadores da criação *ex-nihilo* e convencidos da eternidade necessária do mundo) e dos augustinianos (para os quais a razão podia demonstrar a não-eternidade do mundo,

---

(1) «*Mundum incoepisse est credibile; non autem demonstrabile, vel scibile*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 46, art. 2, *Resp.*). — São Tomás dedica especialmente à elucidação deste obscuro e complexo problema um dos seus melhores opúsculos: *De Aeternitate mundi*. — V., também, *De Potentia*, Q. III, art. 14, *Resp.*

uma vez admitido o postulado da Criação). Assim, aproveita toda a porção de verdade incluída na Filosofia Aristotélica e impede, ao mesmo tempo, a Filosofia Católica de se apoiar em razões vãs para aderir às verdades da fé — com o risco de provocar a ironia dos incrédulos (1).

b) *Unidade e multiplicidade.*

Estamos, pois, diante do mundo criado — com uma ideia tão clara quanto possível da Criação em si e da discussão em torno da eternidade ou não-eternidade do mundo. Outro problema surge: como explicar que Deus uno e simples tenha dado origem a uma colecção de seres múltiplos e compostos? Este enigma da multiplicidade que sai da unidade, preocupa sobremaneira os pensadores árabes e, entre eles, especialmente, Avicena. O famoso enciclopedista da *Chifa* (ou *Sufficientia*, como lhe chamam os Escolásticos) imagina que Deus apenas gera directamente um ser, o Primeiro Causado, o qual, por sua vez, produz outros — e estes outros ainda, até se chegar, através de numerosas causas intermédias, a todos os seres existentes. Isto, porém, explica São Tomás, é insustentável. Antes de mais nada porque a fantasia de Avicena dispersa por causas variadíssimas o poder criador que só Deus possui (2).

---

(1) «*Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 46, art. 2, *Resp.*).

(2) «*Creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 47, art. 1, *Resp.*).

Depois, o filosófo árabe coloca deste modo o acaso na origem do Universo — que, em vez de resultar da intenção duma única Primeira Causa, proviria duma série de causas cujos efeitos se somassem e congregassem, ou, num termo só: do acaso, tal qual deve ser definido. Ora esta concepção desmente aquilo que constitui um dos mais admiráveis atributos de Deus: o de supremo Criador da ordem universal.

É, aliás, plenamente lógico filiar a multiplicidade das coisas na intenção da Primeira Causa. Basta que raciocinemos desta maneira: toda a causa tende a introduzir uma certa dose de parecença nos seus efeitos e os efeitos parecem-se tanto mais com ela quanto mais se aproximem da sua perfeição. Um foco de luz distribui claridade proporcional à sua própria força. Ora, Deus tende, da mesma forma, a repartir as suas perfeições pelos seres criados — embora, é evidente, dentro da medida em que os seres criados as podem receber. Uma única espécie seria insusceptível de espelhar todas aquelas perfeições — natureza finita provinda duma natureza infinita e que nunca chega a igualá-la. Já se descortina, pois, que a variedade e multiplicidade das criaturas são necessárias para exprimir, sob o maior número de aspectos, a perfeição simples de que derivam (1). Para a exprimir, ainda assim, *só até certo*

---

(1) «*Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse, propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam suficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam*

ponto, uma vez que não lhes é dado esgotá-la. Donde se deduz, por inevitável corolário, a desigualdade das mesmas criaturas. Se fossem idênticas, como distingui-las? Distinguem-se pela medida em que participam do Sumo Bem, que é Deus. E eis porque o Universo nos apresenta uma jerarquia de seres escalonados em diversos graus de perfeição.

Suscita-se, nesta altura, uma dificuldade. Se Deus é Soberanamente Bom, não se concebe que possa criar seres menos bons do que outros. A sua excelência afigura-se incompatível com a distribuição de bens limitados e precários. Mas o argumento funda-se num puro equívoco. Quando o Ser Excelente cria, o efeito por ele criado deve ser também excelente — *no seu conjunto*. Não se torna fatal que o seja em todos os pormenores e até sucede que à excelência do conjunto convenha a desigualdade das diversas partes (1). Uma imagem acessível: não se compõe o corpo humano, tão perfeito como conjunto, de órgãos mais nobres que outros? E num edifício não há paredes, janelas, telhado — cada um dos elementos subordinados à harmonia geral? Por analogia, ser-nos-á lícito julgar que a desigualdade dos seres, longe de implicar uma contradição na essência da natureza divina, é uma prova a mais da inexcedível sabedoria do Criador. Para se dotar o mundo de certo grau de perfeição, tinha esta de ser graduada nos seres que o constituem.

---

bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura». (*Sum. Theol.*, I, Q. 47, art. 1, *Resp.*).

(1) «*Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 47, art. 2, *ad primum*).

Isto bastará para nos levar a compreender a multiplicidade e a desigualdade universais.

c) *O bem e o mal.*

Mas há que fazer frente a uma objecção poderosa: aquela que resulta da presença do mal no mundo. Na jerarquia descendente das perfeições, quando se atingem os seres corruptíveis, depara-se o mal — traduzido, sobretudo, nos sinais de degenerescência desses seres, que perdem ou destroem a porção de bem que possuíam (1). E pergunta-se: é de admitir que esteja em Deus a origem do mal — visto termos dito que à Sabedoria Divina se deve atribuir a desigualdade das criaturas? Deus origem do mal — não será a negação do Ser infinitamente Perfeito?

Classificamos a objecção de poderosa — embora se torne fácil rebatê-la. Causa, de facto, certa perturbação que o imperfeito — suporte do mal — saia do Perfeito, do Sumo Bem. No entanto, já atrás expusemos a necessidade do Sumo Bem, na sua expansão através da teoria imensa dos seres criados, caminhar segundo uma trajectória sucessivamente dirigida para o seu contrário. Nenhum ser pode receber em si a plenitude da Bondade Divina (2). Distinguem-se mesmo as criaturas pela porção desigual de bondade que contêm (3). E, na escala, teremos que aceitar o

---

(1) «*In hoc autem consistit ratio mali: ut scilicet aliquid deficiat a bono*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 48, 2, *Resp.*).

(2) «*Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia... perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt*». (*Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 7).

(3) «*Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse*

aparecimento do bem cada vez menos participado (1), cada vez mais afastado da origem, cada vez mais frágil e sujeito a degradar-se — tal como o *ser*, que tende, nas entidades inferiores, a misturar-se com certa percentagem de *não-ser*.

O motivo essencial da presença do mal no mundo — não nos é possível determiná-lo. Reside na soberana e impenetrável Vontade de Deus, livre, ilimitada, Causa Primeira de tudo. O que estamos a expor diz respeito exclusivamente à possibilidade metafísica dum mundo contingente e, em parte, mau, oriundo dum Ser Perfeito, que é o próprio Bem — sem que a corrupção do criado desfigure ou comprometa a incorruptibilidade do Criador.

Conhece-se a solução dos Maniqueus: imaginar um princípio do mal, oposto ao do bem, que seja a causa de tudo quanto no Universo se apresenta deficiente e corruptível. Outros, preferem supor que no seio de cada essência tenha sido introduzida uma fracção de mal, destinada a limitar-lhe a perfeição. Ambas as hipóteses são desmentidas pelo fundamental aforismo do autor do *De Divinis Nominibus:* o mal não existe (2). Todas as naturezas desejam a própria existência e a própria perfeição. Mas só o bem é desejável. Logo, a perfeição e o *ser* são bens — e daí ficarmos certos de que o mal não possui nem uma coisa nem outra. E se não possui o *ser* — não existe. O mal só pode representar certa ausência de bem, certa

---

divino secundum quandam deficientem assimilitationem». (*In lib. De Divinis Nominibus*, c. I, lect. 1).

(1) «*Nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 49, art. 3, *ad quartum*).

(2) «*Malum non est existens neque bonum*». (*De Divinis Nominibus*, cap. IV).

deficiência de *ser* (1) — coisas puramente negativas: o mal nem é uma essência nem tem realidade (2).

Pormenorizemos. O que se chama, em qualquer coisa, *mal*, é a falta duma qualidade que deveria possuir — numa palavra apenas: uma privação. Mal e privação apresentam-se como sinónimos (3). O mal não passa dum elemento negativo dentro de qualquer substância criada. Toda a substância criada, na medida em que é *ser*, perfeição — é um bem; na medida em que sofre de algum defeito ou de alguma falta, dá lugar ao mal. Em resumo: é preciso que exista o bem para que o mal apareça, como enfermidade ou como exclusão do bem. Portanto, o mal nunca pode absorver por inteiro o bem em que reside; se assim fosse, esgotar-se-ia a si mesmo. Por mais paradoxal que pareça, terá de se compreender que a causa do mal é o bem — criado, limitado, imperfeito, contingente — que, na sua degradação inevitável, alcança o *não-bem* (4). E há, por vezes, concorrência de bens, da qual o mal resulta.

---

(1) «...*quod nomine mali significetur quaedam absentia boni*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 48, art. 1, *Resp.*).

(2) «*Non potest esse, quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam*». *(Ibidem)*.

(3) «*In privatione... sic acepta est ratio mali*». (*Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 6). — «...*omnis privatio, inquantum hujusmodi, habet rationem mali*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 48, art. 1, *ad primum*).

(4) «*Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Est similiter omne ens in potentia, inquantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum: sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 48, art. 3. *Resp.*).

Exemplo: se o fogo consome uma árvore; quanto maior for a perfeição do fogo, maior será a destruição, o mal da árvore. Esse mal só existe como consequência dum bem que se opõe à vida e desenvolvimento da árvore citada (1).

Concluiremos pois, com toda a legitimidade, que Deus não é origem do mal. Deus é origem do *ser* — e o *ser* é sempre, e apenas, um bem. Há, porém, certos seres criados cuja tendência é degenerar, retrogradar, corromper-se. Dessa tendência, nasce o que chamamos mal: — portanto, não da Perfeição Divina mas da imperfeição das criaturas, do não-ser que, em maior ou menor proporção, as distingue do Ser Subsistente e Incorrupto. E como não há mal sem o bem que lhe sirva de suporte — em tudo que existe, na medida em que existe (em que, portanto, é um bem) a acção de Deus resplandece, pura, íntegra, benéfica para a ordem do Universo.

---

(1) «*Verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 49, art. 1, *Resp.*).

Princípios da natureza

ATÉ aqui, quer nos capítulos referentes à existência e aos atributos de Deus, quer nos referentes à Criação do mundo e à multiplicidade e desigualdade das coisas criadas — mantivemo-nos em contacto permanente com o Ser Supremo, Infinito, Necessário, Imutável. É o momento de descer um degrau e de proceder ao exame do Mundo na diversidade e mutabilidade que o caracterizam. Quer dizer: cumpre-nos agora estudar mais de perto a natureza e descobrir quais os seus princípios fundamentais.

Diante da natureza, observa-se, primeiro que tudo, o constante fluir dos seres e das coisas. Na nossa frente, desfila uma série de *corpos* (substâncias dotadas de extensão) que se movem, se transformam, adquirem novas propriedades ou novas posições. A sua característica inicial é, justamente, estarem sujeitos a mudanças. Mudanças de duas ordens: *acidentais* — quando, embora conservem a mesma essência, adquirem ou perdem quaisquer proprie-

dades (exemplo: a água que, no estado líquido, sólido ou gasoso, e com maior ou menor volume, não deixa de ser água); *substanciais* — quando, por combinação com outros, se tornam especìficamente diversos (exemplo: o hidrogénio e o oxigénio combinados para constituir a água). Ora, fácil nos é verificar que os corpos simples, ao sofrerem a segunda categoria de mudanças, conservam um elemento substancial, de ordem quantitativa, que chamaremos *princípio material:* exemplo — o peso de certa porção de água é igual à soma dos pesos do oxigénio e do hidrogénio reunidos para a constituir. Mas, por outro lado, os mesmos corpos simples, nas mesmas mudanças, adquirem um novo elemento substancial, visto possuírem agora outra natureza específica; e a esse princípio, que chamaremos *formal,* devem ser atribuídas as propriedades e operações que, depois da mudança, os caracterizam. Enquanto, porém, conservam um elemento substancial e adquirem outro, perdem um terceiro, que seria o princípio formal especificador da natureza primitiva, pois deixam de ter as propriedades e de realizar as operações que antes da mudança eram as suas. Falta-nos ainda observar um quarto aspecto do fenómeno: os corpos simples aliados no corpo misto em que se integram nele permanecem de certa maneira — não *actual,* visto haverem perdido as propriedades e operações que lhes especificavam o acto, mas virtual, pois sabemos que se analisarmos o composto encontraremos sempre os componentes e só os componentes (sucede isto, por exemplo, se decompusermos qualquer partícula de água, que se resolverá em hidrogénio e oxigénio por uma operação inversa daquela que a constituiu).

Qual a conclusão a tirar desta análise das mudanças substanciais? Que nos corpos, em todos os corpos, aparecem dois princípios, um de que provém a sua extensão e

passividade (este de *ordem material*) — outro de que provém a sua especificação e actividade (e este de *ordem formal*) (1).

Eis o fundamento das teses tomistas segundo as quais os corpos, na sua essência, são compostos de *matéria* e *forma*. Vamos estudar melhor essas teses (2).

a) *Matéria e forma.*

A essência dos corpos atrai desde sempre a atenção dos filósofos. Ao verificarem as constantes mudanças que se sucedem na natureza e ao verem que a todas essas mudanças fica subjacente um elemento estável — querem indagar qual esse elemento. Os primeiros pensadores gregos, da Escola Jónica, supõem encontrá-lo entre os próprios elementos mais conhecidos da natureza. Tales, por exemplo, na água; Anaxímenes, Diógenes de Apolónia, Heráclito no ar ou noutro elemento mais subtil; Empedocles apresenta a sua solução quaternária: terra, água, ar e fogo, unidos ou separados. Outros, ensaiam hipóteses mais engenhosas e complexas. Pouco a pouco definem-se as linhas essenciais das três correntes em que

---

(1) «*Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet, secundum substantiam*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 9, art. 1, *Resp.*). — Os Escolásticos, além destes dois princípios, assinalam um terceiro: a *privação*, pelo qual determinado sujeito que ainda não possui esta ou aquela forma está apto a recebê-la: «*Privatio nihil aliud est quam absentia formae, quae est nata in esse*». (In *De Caelo et Mundo*, lib. I, lect. 6).

(2) Ver a oitava e a nona teses tomistas, no *Apêndice* do final do volume.

se dividirão, para o futuro, as soluções dadas ao magno problema. Essas correntes são: o mecanismo, o dinamismo e o hylemorfismo.

Que diz o mecanismo? Que o mundo dos corpos é feito duma espécie de massa material, inerte e homogénea. A diversidade dos seres resulta, não de qualidades intrínsecas mas de movimentos vindos do exterior que, ao agitar as diferentes partes daquela massa, lhes modificam a quantidade e a forma. As espécies derivam, portanto, das vibrações da matéria — e as mudanças observadas são meras modificações de movimentos e de relações espaciais entre as partículas da matéria originária. O mecanismo toma duas formas: a geométrica, para a qual a matéria é contínua e a essência dos corpos reside apenas na extensão — e a atomística, que atribui descontinuidade à matéria e a considera feita de ínfimos corpúsculos indivisíveis, separados pelo vácuo (1).

Saltam aos olhos as fragilidades de tal teoria. O mecanismo repousa sobre postulados gratuitos, visto não nos provar, entre outras coisas, que o éter (onde os átomos vogam) seja incorpóreo, e ninguém ter examinado de forma cabal o isolamento e os movimentos dos átomos.

---

(1) Há a distinguir o atomismo mecânico — segundo o qual a essência do átomo é a extensão e a sua força é apenas *extrínseca,* o que o reduz ao simples movimento passivo; o atomismo químico — segundo o qual a essência do átomo é também a extensão, mas a força que possui é *intrínseca,* revelada sobretudo pela afinidade e pela coesão; o atomismo dinâmico — segundo o qual a essência do átomo é constituída pela extensão e pela força, que se manifesta na resistência oposta aos outros átomos. Mais tarde, toma vulto a hipótese electrónica — que faz do átomo uma espécie de núcleo em torno do qual gravitam elementos eléctricos (os *electrões*).

A ponto de que certos naturalistas eminentes consideram a hipótese atómica — uma abstracção... (1). Além disto, o mecanismo em lugar de resolver a questão proposta nada mais faz do que adiá-la. Queremos saber qual a essência dos corpos. Se os corpos são compostos de átomos (afinal, pequenos corpos, mas corpos apesar de tudo) — voltamos a interrogar: qual a essência dos átomos? E ainda recordaremos que a experiência nos apresenta mudanças substanciais em que as propriedades dos corpos variam, pois estes se tornam especìficamente diversos. Como dar conta de tal fenómeno apenas por alterações acidentais do número, da disposição ou da distância dos átomos idênticos?

O mecanismo atende só à inércia da matéria; o dinamismo absorve-se na consideração das actividades dos corpos e declara-os constituídos por forças inextensas, dotadas de atracção e repulsão. Todas as mudanças provêm das posições e coesões variáveis destes elementos simples (as *mónadas* leibnizianas).

Refuta-se eficazmente o dinamismo, ao acentuar: que não nos explica a extensão real dos corpos, visto ela não poder provir da justaposição de elementos inextensos, por mais numerosos que sejam; que tende a arruinar toda a

---

(1) Citem-se, por exemplo, Helmholtz, Liepig, Lange, Wirchow, Huxley, Regnault, Cournot, Schülzenberger, Stallo. Claudio Bernard na célebre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* escreve palavras sensatíssimas acerca da impossibilidade, para a ciência, de atingir as causas primeiras, de ultrapassar os fenómenos, únicos sujeitos de experiência. Diz São Tomás, na mesma ordem de ideias: — «*Substantia, inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est quod quid es*». (*Sum. Theol.* III, Q. 76, art. 7, *Resp.*).

distinção entre espírito e matéria; que transforma as mudanças substanciais em simples alterações acidentais da posição, do número e da distância das *mónadas* (1).

Enfim, o mecanismo, que apenas se refere à *matéria*, não nos esclarece acerca da actividade e da especificação dos corpos; o dinamismo, atento apenas às *forças*, deixa-nos sem nada conhecer da sua extensão e passividade. Temos de buscar uma solução completa e satisfatória. Encontramo-la no hylemorfismo, proposto por Aristóteles, aceito pela maioria dos Escolásticos, definido e valorizado magistralmente por São Tomás.

O hylemorfismo diz que a essência dos corpos não é constituída por substâncias completas e materiais (átomos) ou imateriais (forças), mas por dois princípios físicos: *matéria-prima* (2) e *forma substancial* (3). São duas

---

(1) As alterações de Wolff, de Boscovich, de Kant ao velho sistema de Leibniz, como as variantes propostas por Schelling, Schopenhauer, Maine de Biran, Dugald-Stewart, Casimiro Ubaghs, etc. — não modificam as deficiências do dinamismo. Já outro tanto não sucede com o *Energetismo* de Meyer, de Mach, de Ostwald e de Pedro Duhem que, embora suspenso duma metafísica nebulosa e ainda informe, tende a restaurar nas ciências físicas a noção do qualitativo, que delas fora expulsa pelo mecanismo cartesiano.

(2) Chama-se matéria-*prima* para a distinguir da matéria *segunda*. A matéria-prima é aquela que a forma substancial determina quanto ao *ser* primeiro ou substancial. A matéria-segunda é aquela que a forma acidental determina quanto ao *ser* secundário ou acidental.

(3) Em oposição aos que admitem em cada corpo várias formas substanciais, quer subordinadas quer coordenadas, o Aquinense afirma categòricamente que só uma forma substancial pode existir em cada corpo. Dois textos expressivos: — «*Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse subs-*

substâncias incompletas, cuja união constitui a substância completa. A matéria-prima é o elemento passivo, potencial, indeterminado, fundamento da extensão e da multiplicidade, comum a todos os corpos (1). A forma substancial é o elemento activo, determinante, fundamento da especificação, diverso para cada corpo.

A favor do hylemorfismo alegam-se argumentos numerosos e decisivos. Um primeiro argumento resulta das mudanças substanciais, como vimos, em que surpreendemos o elemento passivo que sofre a mudança, e o elemento activo que antes da mudança especificava o corpo de determinada maneira e depois dela o especifica de maneira diversa: a *matéria* e a *forma*. Outro argumento vem da extensão dos corpos que, por um lado, supõe um elemento que explique o seu conteúdo material, indeterminado, passivo, e, por outro, um elemento que explique a sua cristalização em determinada *figura*, a sua manutenção em limites precisos: a *matéria* e a *forma*. Um terceiro argumento filia-se na doutrina do acto e da potência. Se é possível, como sabemos, que uma certa essência apareça multiplicada em vários indivíduos (a essência de

---

tantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis». (*Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 4, *Sed Contra*). —«*Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 3, *Resp.*).

(1) «...*Materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 115, art. 1, *ad secundum*).— «*Materia, ut materia, passiva est*». (*De generatione et corruptione*, lib. I, cap. 7). — «*Pati et movere materiae est; agere vero et movere alterius potentiae*». (*De gen. et corrup.*, lib. II, cap. 9). — «*Materia est ens in potentia*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 16).

humanidade, por exemplo) é porque o mesmo acto especificador foi recebido em diversas potências. A razão da comunidade da essência só pode ter origem na identidade do acto. A razão da multiplicidade dos indivíduos só pode ter origem na indeterminação da potência. Eis, de novo, a *matéria* como elemento potencial e determinável — a *forma* como elemento actuante e determinante (1). Não vale a pena prosseguir, visto os outros argumentos aduzíveis não serem superiores aos três citados e por estes ficar já a doutrina firmemente estabelecida (2). Como também não nos alargaremos a analisar a natureza e as propriedades da *matéria* e da *forma* — que exigiriam demasiado espaço.

Contentemo-nos em sublinhar que, se a *matéria* e a *forma* não são substâncias completas, aquilo que existe na realidade é o composto de ambas (3) — essencial em cada corpo. Nessa união, a matéria é *especificada* pela forma,

---

(1) «...*materia per formam contrahitur ad determinatam speciem*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 44, art. 2, *Resp.*).

(2) No Comentário ao *De Caelo et Mundo* (lib. I, lect. 6), o Doutor Angélico apresenta outro argumento, de carácter metafísico. O corpo não está apenas em potência, mas em acto, visto que produz operações. Mas um ser que está em acto, ou é acto puro ou compõe-se de acto e de potência. Ora o corpo não pode ser acto puro — porque então seria simples, subsistente, espiritual. Logo, tem de ser um composto de potência e de acto.

(3) «*Idem est esse formae et materiae; et hoc idem est esse compositi*». (*Sum. Theol.*, I-I^{ae}, Q. 4, art. 5, *ad secundum*). E a acção é do próprio composto: — «*Actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 77, art. 1, *ad tertium*). Mas o composto actua pela forma e não pela matéria: — «*Compositum non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium*». (*Comm. in I liber Sententiarum*, dist. 12, Q. 1, art. 2).

a forma é *individuada* pela matéria (1). A forma substancial está em toda a matéria e toda em cada uma das partes da matéria, como acto especificador (2). E a matéria, uma vez actuada por uma forma substancial, deixa de estar em potência relativamente a qualquer outra forma — pois fica apenas em potência relativamente àquelas formas que pode revestir o corpo de que passou a fazer parte. Já fazemos agora uma ideia mais clara e mais completa das mudanças substanciais que nos serviram de ponto de partida.

Criadas do nada, inicialmente, por Deus, a matéria e a forma não podem existir uma sem a outra. E visto a matéria não poder existir sem a forma nem receber mais do que uma forma de cada vez, é evidente que não pode perder a forma que tinha sem logo adquirir outra nova — e, como é óbvio, não pode também adquirir uma forma nova sem perder a que tinha. Daí, o famoso aforismo escolástico segundo o qual a corrupção dum composto é a

---

(1) «*Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit*», escreve São Tomás, na *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 81. — Quando dizemos que a forma é *individuada* pela matéria designamos esta última como princípio de individuação dos corpos, isto é, como causa pela qual uma substância corpórea é indivisa em si e diferente de todas as outras da mesma espécie. Claro que, visto a espécie ser dada pela forma e visto poder ser recebida num número indefinido de corpos, não é na forma que reside o princípio de individuação — mas na matéria. (Ver a undécima tese tomista, no *Apêndice*).

(1) «*Anima vero est forma substantialis: und oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis... Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte*». (*Sum. Theol.*, I. Q. 76, art. 8, *Resp.*).

geração de outro (1). Nas mudanças substanciais, vemos que o elemento comum aos dois termos é a matéria e o elemento que muda é a forma substancial. Da potência da matéria, actuada pela forma anterior, a causa eficiente faz surgir a forma seguinte (2). O impulso resulta, pois, da privação de forma num sujeito disposto a acolher uma forma diversa, e esse sujeito só pode ser a matéria que se *transforma* (isto é, que transita duma forma a outra) (3). Seria erro supor uma forma a evolucionar, a resolver-se na que a substitui (4). O composto actuado por certa forma é que se converte noutro composto actuado por uma forma diversa, enquanto a matéria permanece (5). Longe de se tratar duma criação *ex nihilo*, trata-se da simples *transformação* dum sujeito preexistente. E que sucede à forma primitiva? Desaparece com o corpo que determinara — embora, quase sempre, se mantenha em potência no novo corpo, do qual uma causa externa pode voltar a extraí-la.

---

(1) *Corruptio unius est generatio alterius, et generatio unius est corruptio alterius.*

(2) «*Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebat, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum...*». (*De Veritate*, Q. II, art. 1, *Resp.*). — «*Actum (formam) extrahi de potentia materiae nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 90, art. 2, *ad secundum*).

(3) *Trans-forma-tio* é uma contracção de *transit de forma ad formam.*

(4) As formas são fixas e imutáveis. Se se lhes tira ou acrescenta um grau de perfeição, mudam de espécie: — «*Nulla forma substantialis recipit et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem...*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 118, art. 2, *ad secundum*).

(5) Outro adágio escolástico em que esta doutrina se condensa: *Forma non fit, sed confit; id quod fit est compositum.*

(Já assinalámos este aspecto no exemplo do hidrogénio e do oxigénio, reunidos para constituir a água e que, por uma ulterior decomposição da água, onde se mantém em potência, reaparecem).

Tudo isto que acabamos de expor é um tanto obscuro para a inteligência, ordenada ao conhecimento do *ser* — e só dificilmente capaz de penetrar os mistérios da transição do *não-ser* ao *ser*. No entanto, após o que fica dito, e sem nunca perder de vista a doutrina do acto e da potência que em grande parte ajuda a esclarecer a tese hylemórfica, supomos ter explicado a divisão essencial dos corpos à luz do fenómeno das mudanças substanciais.

b) *A quantidade.*

Chega-se, pois, a esta conclusão: a essência dos corpos é um composto de matéria e de forma. Falta examinar as propriedades que nos mesmos corpos se descobrem: certa grandeza, certa cor, situação no espaço e no tempo, determinadas forças (como a elasticidade, a gravitação, o magnetismo), relações com os outros corpos, etc.

Ora já sabemos que é na essência que têm de ser procuradas as razões de tais propriedades. E uma vez que a essência se compõe de matéria e forma, haverá a considerar as propriedades que se fundam na matéria e as que provêm da forma.

A primeira propriedade dos corpos, que deriva da matéria, é a *quantidade* ou *extensão*. Da forma derivam as outras, que se chamam *qualidades* (1).

---

(1) «*Quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae*». (*Comm. in IV liber Sententiarum*, Dist. 12, Q. 1, art. 2).

Como definir a quantidade ou extensão? De entre as muitas definições propostas, escolheremos esta: a propriedade pela qual uma substância material é dotada de partes, exteriores umas às outras e unidas num todo. O próprio testemunho imediato dos sentidos nos atesta que se trata de uma propriedade real, objectiva. Se o não fosse, todos os outros acidentes que afectam os corpos não teriam fundamento e não poderiam existir (1).

A quantidade tem características absolutas e relativas. As absolutas são: a continuidade (que liga as suas partes num todo individuado); a multiplicidade (que nela inclui essas partes, nas quais se pode fragmentar, e que, portanto, se encontram em potência quanto à sua delimitação, embora em acto quanto à sua entidade); a divisibilidade (que representa a aptidão das diversas partes para se separarem umas das outras até certo limite) (2). As relativas são: a localização (pela qual o corpo existe em determinado lugar); a impenetrabilidade (pela qual ocupa esse lugar e dele exclui os outros); a variabilidade (pela qual, em determinadas circunstâncias, se dilata ou condensa e assim aumenta ou diminui de volume).

Há diferentes espécies de quantidade: a *discreta*, constituída por partes realmente distintas, pode ser *pluralidade* (se essas partes se reunem num agregado indefinido — exemplo: um monte de grãos de areia) ou *número* (desde que as unidades estão contadas e formam um todo deter-

---

(1) «*Omnia alia accidentia in quantitate fundantur*». (*Comm. in IV liber Sententiarum*, Dis. 12, Q. 1, art. 1).

(2) Para Aristóteles e São Tomás, o corpo matemático (quantidade abstracta) é divisível até o indefinido — mas o corpo físico, tal como a realidade o apresenta, tem um limite na sua divisibilidade.

minado — exemplo: um grupo de vinte homens (1); a *contínua*, cujas partes são indistintas e unidas de modo que os limites se confundem, pode ser *permanente*, quando todas as partes simultâneamente existem, ou *sucessiva*, quando existem umas a seguir às outras — como no movimento, no tempo.

O que pertence à essência da quantidade é ser um conjunto de partes homogéneas exteriores entre si. E é dessa maneira que fornece à forma substancial a disposição da matéria necessária para nela ser recebida. De facto, em si mesma, a matéria é indivisa, o que tornaria impossível a existência de matérias diversas (pertencentes a corpos diversos) se a quantidade não distinguisse na matéria porções delimitadas. Não se julgue, todavia, que esta operação da quantidade se realiza anteriormente à combinação da matéria e da forma. O que se passa é que «a matéria, sob a influência de determinado agente, torna-se susceptível desta quantidade e não de aquela» (2).

c) *Lugar e tempo.*

Falemos um pouco acerca das duas espécies de quantidade contínua. Desde que seja permanente, isto é, que todas as suas partes simultâneamente existam, chama-se *lugar*. Quando se diz que um corpo existe em determinado lugar, diz-se que todas as suas partes existem simultâneamente numa certa extensão. E dessa maneira consideramos

---

(1) «*Numerus*» — define o Doutor Comum — «*est multitudo mensurata per unum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 4, *Resp.*).

(2) A frase é de Cajetano. (*Comm. in lib. De Ente et Esentia*, cap. II, q. 5).

a superfície imóvel do corpo (a mobilidade importa mudança de lugar) no ambiente que o envolve e circunscreve (1). Donde se deduz que um corpo não pode existir em vários lugares por um modo extenso (2) e que, portanto, dois corpos não se podem encontrar no mesmo lugar, a não ser por intervenção sobrenatural (3).

Claro que nos referimos sempre ao lugar *extrínseco*, constituído pelo ambiente em que se contém o corpo, e não ao lugar *intrínseco* — superfície última do mesmo corpo, dentro do qual está circunscrito.

Ao conceito do *lugar extrínseco* está ligado o de *espaço* — que para São Tomás não indica a distância entre as coisas, mas o intervalo compreendido entre as superfícies do corpo que o ocupa. Concebe-se por abstracção, desde que se suprima a própria extensão ou quantidade — e divide-se em espaço *real*, *possível* ou *absoluto*, conforme denota o intervalo compreendido entre as superfícies reais do corpo que actualmente o ocupa, ou o intervalo entre as superfícies possíveis dum corpo que pode ocupá-lo ou o intervalo ilimitado, capaz de receber em si

---

(1) Segundo o Aquinense, «*Quia locus est terminus, propter hoc simul locus et locatum, quia simul est finis locati et terminus continentis, qui est locus, quia tangentium ultima simul sunt. Et secundum hoc etiam intelligitur, quod locus aequatur locato*». (*Comm. in IV liber Physicorum*, lect. 6).

(2) Embora não seja inadmissível que um corpo exista em lugares diversos *por um modo substancial*. Isto serve de base a uma compreensão, aliás deficiente e relativa, do mistério da Eucaristia.

(3) De facto, distinguimos os vários corpos pela variedade dos lugares que ocupam — lembra São Tomás. (*Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. I, art. 21). — V. também *Comm. in IV liber Sententiarum*, Dist. 44, Q. 2, art. 2.

corpos sem número. Não poderemos analisar detidamente cada uma destas noções: contentemo-nos em assinalar que o espaço *real* só existe no mundo real, atingível pelo senso comum, isto é, no mundo de três dimensões. Nega-se então a possibilidade de se conceber um mundo de mais de três dimensões? Não. Mas afirma-se que o espaço real do mundo dos corpos não tem mais nem menos que três dimensões, as dos próprios corpos — comprimento, largura, profundidade.

Um corpo existe, pois, num dado lugar. Existe também num dado lapso de tempo. E o tempo, como vimos, é outra espécie de quantidade contínua — aquela em que as partes têm existência sucessiva.

Procuremos extrair a noção de tempo da própria experiência. Atesta-nos ela que o tempo nos é sensível pelo movimento que se desenrola no espaço. E a prova é que se concentrarmos a atenção de forma a abolir a percepção do movimento, parece-nos que o tempo se suspende. Tudo quanto é real no tempo vem do movimento que flui. Mas repare-se bem: o tempo e o movimento distinguem-se como conceitos, neste sentido: o movimento significa a mudança sensível, acidental, que se dá nas substâncias corpóreas — ao passo que o tempo é a sucessão do movimento ou, como o definem alguns, a *duração sucessiva*. Quer dizer: o movimento, que em última análise será apenas «o acto do que está em potência» (1), isto é, o acto daquilo em que potencialmente reside a aptidão para mudar — não implica, *por si*, a ideia de anterioridade e de posterioridade, a ideia de sucessão. Esta ideia é explicitada pela inteligência, que sujeita o movimento a certa medida e lhe marca a ante-

---

(1) *Comm. in III liber Physicorum*, lect. 5.

rioridade e a posterioridade. Assim mesmo o define Aristóteles (1).

Como o espaço, o tempo pode ser *intrínseco* (duração inerente a cada movimento) e *extrínseco* (duração de movimento que serve para medir outros movimentos (2) na continuidade da sua fluência). E pode ser ainda *real* (se diz respeito a um movimento realmente existente), *possível* (a um movimento possível), *absoluto*, ideal, imaginário ou matemático (sucessão subsistente em si mesma, necessária e ilimitada, independente de todo o criado, uniformemente transeunte).

Alguma coisa se deve dizer acerca da noção de tempo presente. Num sentido amplo, considera-se presente certa porção de tempo em relação a outra que passou — exemplo: «*agora*, estamos no Século XX»; num sentido mais restrito, considera-se presente o que se passa quase enquanto pronunciamos a frase — exemplo: «ouviu-se *agora* um tiro»; enfim, num sentido mais restrito ainda, considera-se que queremos significar o autêntico limite entre o passado e o presente. E nesta última acepção o tomamos aqui, para dele afirmarmos o seguinte: o presente é indivisível — se

---

(1) Diz, com efeito, o Estagirita que o tempo é «o número do movimento quanto à sua anterioridade e posterioridade» — «*numerus motus secundum prius et posterius*». (*Phys.*, lib. IV, lec. 11). O Doutor Angélico, por sua vez, define a eternidade como a medida do *ser* permanente e o tempo como a do movimento em si. — «*Aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 1, ar. 4, *Resp.*).

(2) É claro que esta medida resulta do arbítrio dos homens. Como medida geral, escolheu-se a duração dos movimentos da Terra em volta do seu eixo e em volta do Sol e daí deriva o facto de medirmos todos os movimentos pelas horas, pelos dias, pelos anos. Mas podia-se ter adoptado outro critério qualquer.

tivesse partes, haveria nele passado e futuro e deixaria de ser presente (1); a sua divisibilidade é apenas concebida pela nossa imaginação — pois o que existe realmente é um fluxo contínuo (2); no entanto, cada instante difere dos instantes que correram e dos instantes que virão, visto não haver dois iguais (3). Em resumo, e para concluir: o presente não é, em si mesmo, tempo, por não haver nele *antes* nem *depois*, mas nele encontra-se o tempo na medida em que representa o termo do passado e o começo do futuro e em que une estas duas partes da duração sucessiva. E assim poderemos definir finalmente o tempo como relação estabelecida pela inteligência (que *numera* os

---

(1) O indivisível da duração é o instante — como o da linha é o ponto. «*Ejusdem rationis est tempus componi ex nunc (instantibus), et lineam ex punctis*». (*Comm. in I liber Sententiarum*, Dist. 37, Q. 3, art. 3).

(2) «*Fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 10, art. 4, *ad secundum*). — Outros textos a reforçar este: «*tempus est continuum ipsi nunc, idest, continuatur per ipsum nunc et dividitur per ipsum*». (*Comm. in IV liber Physicorum*, lect. 18).—«*Non est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per nunc, nisi secundum imaginationem nostram: totum enim tempus, secundum se, continuum est, nec est actualiter una pars divisa ab alia*». (*De instantibus*, cap. 1).

Diga-se, entre parêntesis, que também o opúsculo *De Instantibus* é incluído na lista dos apócrifos de São Tomás elaborada por Mandonnet (*Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, 2.ª ed., pág. 108). Mas, como para o *De beatitudine*, Martim Grabmann declara considerá-lo entre os «seguramente autênticos». (*Thomas von Aquin*, págs. 22-23).

(3) *De instantibus*, cap. 1. — *Sum. Theol.*, I, Q. 10, art. 4, *ad secundum*).

instantes sucessivos) entre os diversos instantes que se sucedem no contínuo fluxo das coisas (1).

d) *As qualidades.*

Ocupámo-nos da propriedade dos corpos que deriva da matéria: isto é, da quantidade ou extensão e das suas várias espécies. Chega a ocasião de nos ocuparmos, ràpidamente, das qualidades — propriedades que derivam da forma e aperfeiçoam ou determinam as substâncias tanto na sua existência como nas suas operações.

As principais são: a *figura*, as *qualidades sensíveis* e as *forças físicas*. As duas primeiras determinam a substância quanto à existência ou à entidade — são *entitativas;* as últimas, quanto à operação — são *operativas*.

Que se chama *figura?* Simplesmente o termo ou limite da quantidade (2) — o seu contorno. É *intrínseca* se se considera a quantidade em si mesma, na sua entidade — exemplo: a mão em si mesma; *extrínseca*, se se considera a quantidade em relação ao lugar — exemplo: a mão aberta ou fechada, com duas *figuras* diferentes. Todos os corpos têm uma figura, porque todos têm uma quantidade determinada e só a figura, ao limitá-la, a determina. Daqui se tiram consequências de grande importância: a figura é a

---

(1) Não é verdade que aparece, em São Tomás — com mais de seis séculos de antecedência — o essencial das concepções de Bergson sobre o fluir do tempo?

(2) «*Figura est quaedam terminatio quantitatis*». (*Sum. Theol.*, III, Q. 63, art. 2, *ad primum*). — A mesma definição, quase pelas mesmas palavras, em: *Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 1, *ad secundum*).

primeira qualidade dos corpos, visto aplicar-se à quantidade antes de nenhuma outra; a figura deriva da forma substancial, princípio especificador, como todas as qualidades; as figuras são especificamente diversas, segundo as diversas espécies. Logo, a figura leva ao conhecimento da essência ou espécie a que a substância corpórea pertence (1).

As *qualidades sensíveis* são as que se referem ao objecto próprio dos sentidos externos: cor, som, cheiro, sabor, resistência, temperatura. Chamam-se, por isso, *sensíveis próprios* (2).

Devemos considerá-las propriedades objectivas? Claro que sim. Os sentidos, salvo raras excepções, apreendem as coisas como elas são (3).

As qualidades sensíveis aparecem aos sentidos como objectivas — isto é, com fundamento no real exterior. Se os sentidos habitualmente se enganassem, nenhum motivo teríamos para confiar nas outras faculdades perceptivas e a inteligência não daria um único passo. Esta hipótese implicaria a destruição de todo o conhecimento — e tem de ser, portanto, repelida (4).

---

(1) «*Signum speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura*». (*Sum. Theol.*, I. Q. 35, art. 1, *Resp.*). — (*Comm. in liber VII Physicorum*, lect. 5).

(2) Também há os sensíveis comuns — que são percebidos por mais dum sentido: um volume, por exemplo, que a vista e o tacto alcançam; e os sensíveis por concomitância — que não são percebidos em si mesmos, mas por meio de outro objecto a que estão unidos.

(3) «*...(sensus) apprehendit res ut sunt*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 17, art. 2, *Resp.*). — «*Sensus proprii sensibilis falsus non est*». *(Idem, ad secundum).*

(4) No capítulo *Teoria do Conhecimento*, voltar-se-á mais devagar a este assunto.

Quanto à terceira ordem de qualidades — as *forças físicas* — são as propriedades naturais, intrínsecas, por meio das quais os corpos actuam uns sobre os outros e produzem alterações ou mudanças; constituem o princípio *próximo* das operações (1). Não nos é lícito duvidar de que os corpos são dotados de forças; em primeiro lugar porque os vemos tender à própria conservação, assegurar o próprio desenvolvimento, resistir às acções adversas dos agentes externos — o que só se compreende desde que possuam forças capazes de satisfazer tais fins; em segundo lugar, porque se os corpos actuam sobre os nossos sentidos devem possuir forças adequadas a essa actividade (2).

Limita-se a actividade dos corpos ao movimento local? Não. De outra maneira, nunca nos poderia revelar, como nos revela, a sua natureza e a sua diferença específica. O movimento local é indispensável para estabelecer o contacto entre o agente e o paciente (3) — mas isto não impede que, para além dele, a actividade dos corpos se estenda às alterações e mudanças substanciais (4). Assim,

---

(1) O princípio *remoto* das operações é a própria natureza da substância, à qual a força, ou faculdade activa, adere.

(2) Há quem se negue a reconhecer a actividade dos corpos. Responde-lhes o Aquinense com certa veemência: — «*Haec opinio stulta est, quia ordinem tollit universi, et propriam operationem rebus, et destruit judicium sensus*». (*Comm. in II liber Sententiarum*, Dist. 1, Q. 1, art. 4).

(3) «*Nullum corpus agit nisi moveatur: eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 20).

(4) Os Escolásticos distinguem quatro espécies de movimento: 1.º, o que se efectua na substância — geração e destruição; 2.º, o que se produz na quantidade — diminuição ou crescimento; 3.º, o que se refere à qualidade — alteração; 4.º, o relativo ao lugar — movimento local, movimento pròpriamente dito.

a experiência mostra-nos a produção de novas substâncias causada pela actividade dos corpos: exemplo — um tronco de árvore reduzido a cinzas pelo fogo. Isto não nos deve, aliás, surpreender, visto os corpos operarem pelas formas substanciais e o acto espelhar sempre a natureza do agente. Formas substanciais — dão origem a alterações substanciais. E não há que estranhar serem tais alterações da substância produzidas por intermédio das qualidades activas (formas acidentais), que da forma substancial derivam. O efeito nunca é semelhante ao instrumento da operação — mas à causa que o move (1).

Que classes de forças possuem os corpos? As *mecânicas* (limitadas à produção do movimento), as *físicas* (que produzem alterações acidentais) e as *químicas* (que produzem alterações substanciais) (2).

Das mecânicas, citaremos: a *atracção* — que pode ser *atracção molecular* ou *coesão* (pela qual se unem e conservam unidas as moléculas do corpo), *gravidade* (pela qual os corpos existentes sobre a terra tendem para a própria terra) e *gravitação universal* (pela qual os corpos celestes se conservam interdependentes); a *força impulsiva* (pela qual o corpo comunica a outros um movimento (3); a *elas-*

---

(1) «*Omne quod agit in virtute alterius facit simile ei, in cujus virtute agit... Et per hunc modum per virtutem qualitatum elementarium transmutatur materia ad formas substantiales*». (*Comm. in librum de Sensu et Sensato*, lect. 10). — *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 69.

(2) Segundo outros critérios, dividem-se as forças em contínuas e intermitentes, invariáveis e variáveis, actuais e potenciais, imediatas e mediatas, etc.

(3) «*Mobile movetur motu proprio per qualitatem ipsi inhaerentem*». (*De natura materiae*, cap. 1). — «*Hoc enim*

ticidade (pela qual o corpo, deformado ou alterado por uma acção de ordem mecânica, tende a recuperar, mal essa acção termine, os seus volume e forma primitivos). Das físicas, citaremos: o *calor* (pela qual os corpos não só variam nas suas dimensões como passam dum estado a outro, se combinam e decompõem); a *luz* (pela qual os corpos impressionam o sentido da vista) (1); o *som* (pela qual impressionam o sentido do ouvido). Das químicas, citaremos a *afinidade* (pela qual os corpos se alteram e aliam mùtuamente para constituir novas substâncias) (2).

Eis, em sumário relance, as variadas propriedades dos corpos que provêm da sua essência composta de matéria e de forma — tais como as deduz, classifica, interpreta e caracteriza a cosmologia tomista.

---

proprium est corporis, ut motum moveat et agat». (*De Potentia*, Q. 5, art. 8, *Resp.*).

(1) *Comm. in Aristotelis librum De Anima*, lib. I, lect. 14. — *Sum. Theol.*, I, Q. 67, art. 3, *Resp.*

(2) Chama-se *afinidade electiva* a preferência que certos corpos simples manifestam para se combinarem com outros corpos determinados.

Infinito e contingência

HÁ duas questões primordiais que, dentro desta sintética visão tomista do Mundo, devem ser tratadas agora. A primeira, é a da existência do infinito. A segunda, a da contingência nas leis da natureza. Ambas merecem especial atenção ao Doutor Angélico e ambas são resolvidas com grande clareza — de acordo com a lógica pura do sistema e com a observação do real.

Procuremos dar uma ideia, embora sucinta, do que São Tomás diz a este respeito.

a) *Infinito em acto e infinito em potência.*

O conceito dum Universo infinito, quer no espaço quer na duração, encontra sempre no espírito dos velhos filósofos singular acolhimento. Demócrito e os Estóicos, entre

outros, admitem expressamente uma extensão infinita do Mundo.

Como argumentam para o demonstrar? Da maneira seguinte. Tudo que é limitado encontra algures o seu limite. Mas quando se diz que um corpo é limitado, subentende-se que confina com outro corpo e assim sucessivamente, sem ser possível marcar o fim da série — a não se deparar um corpo ilimitado. Em qualquer hipótese, existe, pois, o infinito no mundo dos corpos.

Um raciocínio engenhoso vem dar força a este argumento. O espírito não pode ser detido quando para além de qualquer dimensão imagina outra dimensão, quando para além dum espaço imagina outro espaço ou para além dum número outro número. Porque não há-de isto provar que a progressão sem fim corresponde à ordem das coisas — e, portanto, no espaço ilimitado existe número ilimitado de corpos?

Aristóteles contraria tal ponto de vista. As razões que aduz resumem-se assim: não pode haver infinito corpóreo, visto todos os corpos serem contidos numa superfície e, por isso, finitos. Também não pode haver número infinito de corpos, visto todo o número ser divisível, portanto *transitável*. E o infinito não seria *transitável*.

Mas São Tomás, embora de acordo com o Estagirita, considera as suas razões precárias — ou, pelo menos, insuficientemente apoiadas (1). De facto, quem supõe um corpo infinito não aceita que uma determinada superfície o contenha. Igualmente, quem supõe infinita multidão de corpos não aceita que ela seja numerável, pois a ideia de multidão é anterior à de número: o número significa a medida da multidão e se ela for infinita não será mensurável.

---

(1) *Comm. in III liber Physicorum*, lect. 8, n.º 4.

Portanto, o raciocínio de Aristóteles só se justificará desde que estabeleça por forma decisiva as duas proposições em que se funda: todo o corpo é contido numa superfície; toda a multidão é divisível por uma unidade.

Para responder à dificuldade — escreve São Tomás, na *Summa Theologica* — «é preciso partir do seguinte. A grandeza completa é a grandeza de três dimensões. O corpo, a palavra corpo, pode tomar-se em dois sentidos: corpo matemático, em que apenas se considera por abstracção a quantidade e corpo natural ou real, substância que compreende a matéria e a forma. Se se fala deste último, é evidente que não o podemos supor infinito em acto. Com efeito, todo o corpo natural tem por si mesmo uma natureza determinada pela forma substancial e como a forma substancial constitui o princípio de que emanam os seus acidentes ou atributos é necessário que a cada forma substancial determinada estejam anexos acidentes ou atributos igualmente determinados, entre os quais a quantidade. Donde se segue que todo o corpo natural possui determinada quantidade, ou para mais ou para menos. É portanto impossível que um corpo natural seja infinito em acto». Mas o corpo matemático, será infinito ou poderá sê-lo? Também não. «Se se fala do corpo matemático, chega-se à mesma conclusão. Porque se o imaginarmos actualmente existente teremos que imaginá-lo sob qualquer forma determinada, já que nada está em acto, de qualquer maneira, senão pela sua forma; e visto que a forma do ser quantitativo, como tal, é a sua figura geométrica, torna-se inevitável que tenha certa figura. Não será, pois, infinito, porque a figura dum corpo é precisamente o que está compreendido em um ou vários limites» (1).

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 3, *Resp.*

Quanto à hipótese duma infinita multidão de corpos *em acto*, eis como se pronuncia o Aquinense: — «Toda a multidão deve pertencer a uma dada espécie de multidão; ora as espécies de multidão correspondem às espécies de número (1) e nenhuma espécie de número é infinita, visto no número se definir a multidão medida pela unidade». Outra prova pode ser aduzida — prossegue o Santo Doutor. Toda a multidão existente na realidade é criada; tudo que é criado se integra e está compreendido numa certa intenção criadora — pois um agente não actua sem se determinar a certo fim; o contrário seria actuar em vão. É pois necessário que o conjunto das coisas criadas corresponda a um número determinado e assim torna-se impossível que exista em acto uma multidão infinita, mesmo por acidente (2).

O infinito em acto, na ordem do espaço, não existe, portanto (3). Por si próprio, o espectáculo do mundo tam-

---

(1) De facto, enquanto o número se forma por adição ou subtracção de unidades, a multidão (transcendental) forma-se por adição ou subtracção de diferenças específicas. Devem pois as duas séries corresponder: — se uma for necessàriamente finita, a outra também o será.

(2) «*Impossibile est igitur esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 7, art. 4, *Resp.*).

(3) Os filósofos que admitem o infinito em acto — afirma São Tomás, com uma severidade que raro encontramos nos seus escritos — «*propriam vocem ignoraverunt*». (*Quaestiones Quodlibetales*. Quodl. I, art. 1). — Quando, aliás, declaramos a impossibilidade do infinito em acto fazemo-lo sob a persuasão de que os seres criados a tal não se prestam. Mas disto não se segue que Deus *não possa* realizar o infinito em acto. «*Quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere*». (*De Veritate*, Q. II, art. 10).

bém nos convence desta verdade. Enquanto o Ser Infinito é simples, imutável, necessário — o mundo é composto, mutável, contingente. E cada substância é finita — quer na sua essência, visto não possuir todas as perfeições possíveis; quer na sua extensão, visto toda a extensão poder aumentar ou diminuir; quer na sua força, que tem de ser finita por derivar duma essência finita. Se cada corpo é finito — o mundo, conjunto dos corpos, não pode deixar de o ser também.

E o infinito no tempo — isto é, a eternidade? Só a Deus pertence verdadeira e pròpriamente — afirma São Tomás (1). Adiante, acrescenta: — «É manifesto que o tempo e a eternidade não são a mesma coisa; mas alguns assinalaram como causa de tal diferença que a eternidade *não tem começo nem fim* ao passo que o tempo tem um começo e um fim. Ora, esta diferença é acidental e não essencial; porque, a supor-se que o tempo exista desde sempre e deva sempre existir segundo pensam os que atribuem ao céu movimento sempiterno, ainda restaria uma diferença entre o tempo e a eternidade, como diz Boécio. É que a eternidade é totalmente simultânea, o que não convém ao tempo, visto que a eternidade é a medida do ser permanente e o tempo a medida do próprio movimento» (2). E no movimento não há totalidade simultânea — mas sucessão.

Se a realidade não comporta um infinito em acto — pode comportar um infinito em potência. De facto, o nosso

---

(1) «*Aeternitas vere et proprie in solo Deo est*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 10, art. 3, *Resp.*).

(2) «*Aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 10, art. 4, *Resp.*).

pensamento concebe sempre novos números, novas grandezas, novos espaços — logo, o infinito potencial existe em nós. Nada se opõe também a que exista uma multidão infinita em potência — desde que se atenda à divisibilidade das quantidades contínuas e à possibilidade de juntar indefinidamente uma quantidade a outra. Além disto, na noção de tempo nenhum elemento contradiz a hipótese do tempo sem fim: o presente implica um passado e um futuro, mas não um primeiro passado, um passado imóvel.

Insista-se, porém: isto, no que diz respeito ao infinito *potencial* — porque só esse está sempre apto a receber novas adições. Um infinito *actual* não teria tal aptidão, pois seria, por natureza, insusceptível de aumento. Exemplo: o número 5. É potencialmente infinito, apto a receber a adição dum sem número de unidades; mas é actualmente finito, dentro do limite das cinco unidades que o formam. E assim sucede com tudo que é real. A infinidade e a eternidade são exclusivamente atributos divinos — porque apenas Deus se encontra acima do real, fora das suas categorias.

b) *A contingência na natureza.*

O problema da contingência na natureza é dos mais importantes, dos que para serem esclarecidos exigem mais profundo esforço intelectual.

Vimos, ao expor a *quinta via*, que o mundo nos aparece dominado por certa ordem. Essa ordem consiste em que todas as coisas são orientadas para determinados fins e em que os efeitos resultam sempre, *ou quase sempre*, das causas a tais fins adequadas. Daí, supormos que há uma

ordenação das causas, uma interdependência, e subirmos até o Primeiro Ordenador, que é também Primeira Causa.

No entanto, registam-se na natureza efeitos que escapam, segundo parece, à rigorosa cadeia da ordem universal e se diria contrariarem a lei da finalidade. Costumamos exprimir este facto por meio duma noção simplista e equívoca: o acaso.

Mas, que é o acaso? Será uma revolta contra o domínio das causas universais? Não. O acaso provém apenas do encontro e da concorrência de causas secundárias que se limitam ou se prejudicam umas às outras — não quanto ao seu princípio, visto serem dotadas de tudo que necessitam para produzir os efeitos normais, mas quanto aos seus resultados, precários ou deficientes. Assim, daremos um exemplo fácil de entender. É indispensável que a chuva caia nos campos para que germinem os grãos que foram semeados. Promover essa germinação é o fim a que a chuva está ordenada. Se, porém, a sementeira foi mal feita e não deixou uma camada de terra suficiente para proteger os germes, acontece que a chuva os faça apodrecer e, portanto, os destrua. Embora o lamentemos, consideramos o fenómeno tão natural como o seu contrário. Mas, ao passo que no primeiro caso — a chuva benéfica — atribuíamos os benefícios recebidos à ordem imanente que move o mundo, no segundo não temos a ideia dum fim atingido, antes duma contingência desfavorável. Quer dizer: à semelhança do que vimos em relação ao problema do mal, devemos reconhecer que tudo que é útil à conservação e desenvolvimento dos seres criados resulta da ordem superior que tem o seu fundamento no Deus que os criou. E tudo que é adverso à sua conservação e desenvolvimento resulta da contingência, isto é, dos defeitos ou das fraquezas das criaturas. Assim, na semente havia quanto

era necessário para frutificar. A chuva, ao cair, devia beneficiá-la no sentido da germinação. Ambas estavam ordenadas ao seu fim. Se esse fim não foi alcançado, não temos que procurar a origem do malogro numa deficiência do Criador, mas nas deficiências das criaturas, na sua tendência, já atrás assinalada, para o *não-ser*.

Traduzido sob um ponto de vista metafísico, o raciocínio que acabamos de fazer apresenta-se sob outros aspectos. Em primeiro lugar, há que reflectir sobre a indeterminação da matéria, sobre a sua passividade universal, que a torna apta a receber toda a sorte de agentes especificadores. Nessa característica da matéria reside a explicação das mil vicissitudes que sofre, das mil degradações de que enferma. Portanto, ainda aqui é ocasião de invocar a jerarquia do *ser* — a relatividade decrescente das suas manifestações, a tendência irreprimível que mostra para se esquivar a cristalizar em formas definitivas. Na região das coisas corruptíveis, assistimos à constante falência dos agentes inferiores, cujos resultados não correspondem aos fins a que se ordenam — e assim introduzem a contingência na ordem da natureza.

Significa isto que Deus não preveja ou não possa impedir tal contingência? Ouçamos São Tomás. Em primeiro lugar, diz-nos: — «O Ser de Deus envolve, pela sua virtude (como origem) tudo que existe, sob qualquer forma e de qualquer maneira que seja, pois tudo é apenas participação do Seu Ser. Também a Sua Inteligência, quanto ao seu acto e quanto ao seu objecto, compreende todo o conhecimento e tudo o que pode ser conhecido. E a Sua Vontade, assim como o objecto da Sua Vontade, compreendem todo o desejo e todo o desejável. De sorte que tudo que pode ser conhecido, na medida em que o é, é conhecido por Deus; tudo que é desejável, na medida em

que o é, está sujeito à Sua Vontade: tudo que é *ser*, na medida em que *é*, está sujeito à sua virtude activa» (1). Nada escapa, pois, ao Seu Governo, sob pena de se esquivar a *ser* (2). Mais ainda: — «É preciso compreender que a Vontade Divina, de que falamos, se encontra fora do *ser;* que este é penetrado por ela inteiramente e em todas as suas modalidades e diferenças. Ora o possível e o necessário são modalidades, diferenças do *ser*, e têm portanto a sua origem na Vontade Divina» (3). Continuemos a consultar directamente o Doutor Angélico, porque só assim nos será dadô possuir alguma luz em assunto tão obscuro: — «É necessário» — expõe — «que pertença também Àquele de quem depende a produção de qualquer género de realidades a produção das diferenças próprias do mesmo género, tal como pertenceria a quem constituísse o triângulo constituir também o triângulo equilátero ou o isósceles. Ora o necessário e o possível são diferenças próprias do *ser;* segue-se que a Deus, cuja virtude é causa própria do *ser*, pertence, pela Sua Providência, atribuir àquilo que faz tanto a necessidade como a possibilidade» (4). Enfim, esta passagem clara, decisiva, que elucida o problema sem deixar lugar a dúvidas: — «As outras causas aplicam as leis de necessidade ou de contingência, mas não as constituem. São apenas causa de que o seu efeito *seja*, não de que seja contingente ou necessário. Mas tal alternativa está incluída no poder da

---

(1) *In Periermeniam*, I, lect. 14.

(2) «*Nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur*». (*Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 1).

(3) *In Periermeniam*, I, lect. 14.

(4) *Comm. in VI liber Metaphysicorum*, lect. 3.

Causa suprema, pois ela é a causa do *ser* como *ser* e dela deriva a ordem de contingência ou de necessidade» (1).

As nossas incertezas, as nossas perplexidades, derivam duma falsa noção da Causa Divina. Imaginamo-la de natureza semelhante às outras causas, só a mais poderosa de todas. Imaginamo-la Primeira Causa, sim, mas primeira numa escala ascendente, primeira numa série de que, no entanto, faz parte. Sendo assim, é evidente que Deus terá de intervir em tudo, de colaborar com todas as causas, e se algum dos efeitos representar o malogro duma causa haverá também malogro da Causa Divina. E ficaremos cingidos a inevitável dilema: ou negar a possibilidade do malogro da Causa Divina — e, por isso, a possibilidade da contingência, isto é, dum efeito acidental e fortuito; ou negar a intervenção dessa Causa — e, portanto, admitir que a natureza não está subordinada a uma ordem, que nela se expande o livre jogo duma anarquia espontânea.

O dilema, porém, é falso. Mais uma vez, as dificuldades se solucionam pelo conceito fundamental da transcendência de Deus. A Primeira Causa não faz parte da série das causas; está acima delas: é Super-Causa. Como Super-Causa, confere às causas criadas o seu *ser*, confere-lhes a qualidade de produzir efeitos necessários ou contingentes. Ao criar o contingente — cria-o contingente. Ao criar o necessário — cria-o necessário. Ambas as modalidades pertencem à essência do *ser;* não do Ser Absoluto, Necessário, Incriado, Acto Puro, que só Deus é — mas do *ser* relativo, contingente, criado, composto de acto e potência, que é todo o que existe no mundo. Um esforço a mais, e teremos alcançado esta verdade, para nós para-

---

(1) *De subtantiis separatis*, cap. XV.

doxal: Deus determina o contingente, mas *determina-o a ser indeterminado*. Determina-o a ser indeterminado, sem que isto implique uma contradição nos termos — visto aqui a determinação estar fora e acima do próprio princípio de não-contradição, isto é: em Deus, suprema fonte de todo o *ser*. A estranheza que o facto nos provoca só mostra a insuficiência, a inadequação primacial do nosso conhecimento de tudo quanto diz respeito a Deus. Para Deus, nada é contraditório, visto tudo ser transcendido pela Sua Unidade Soberana. O que se realiza no tempo, de maneira sucessiva, pode aparecer como contraditório; mas Deus absorve-o numa intuição única, intemporal. «Daqui resulta» — acentua ainda, clarividentemente, São Tomás — «que os futuros contingentes, que nos aparecem ùnicamente como tais, não podem ser certos para nós. São-no, todavia, para Deus, cujas concepções estão na eternidade, acima do tempo» (1). E ilustra esta afirmação com a imagem dum homem que avance por uma estrada e não veja aqueles que o seguem, ao passo que outro homem postado sobre uma eminência abraça num só olhar a estrada toda, vê, ao mesmo tempo, quantos a percorrem. Imagem que só analògicamente pode servir para nos explicar a Visão Divina — visão de conjunto, una e total, não submetida, como a nossa, aos obstáculos, às surpresas, aos enigmas, às servidões constantes da jornada.

Uma conclusão se impõe: o contingente, na medida em que o é, fica inacessível à inteligência humana. Só

---

(1) «*Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia ut talia sunt, certa esse non possunt; sed soli Deo, cujus intelligere est in aeternitate supra tempus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 13, *ad tertium*).

conhecemos o necessário; só no necessário firmamos a nossa certeza. Quanto ao resto, podemos admitir que se produza; não podemos ter a certeza de que se produza (1). E o motivo desta limitação que nos condiciona há que procurá-lo na própria operação da inteligência — a qual, para conhecer, abstrai da matéria e, ao abstrair da matéria, abstrai do indeterminado em que se insere o contingente. Isto mostra como o homem se encontra na impossibilidade de submeter aos quadros rígidos das leis toda a riqueza e todo o imprevisto do real (2) — embora todo o real, com o seu imprevisto e a sua riqueza, esteja contido na Lei Suprema que o gera, isto é, na Causalidade Divina, na eminente perfeição do Super-Ser. Dessa Lei íntegra, absoluta, que paira na eternidade sem limites e dimana dum só acto, simples e completo, estamos condenados a apreender ùnicamente o evolutivo desdobramento no tempo, os débeis reflexos mal entrevistos na espessura das sombras que nos cercam — e ocultam, ou pelo menos velam, a sua transcendência luminosa.

---

(1) «*Quod scitur a nobis, oportet esse necessarium, etiam secundum quod in se est: quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 13, *ad tertiam*).

(2) *De Anima, Quaest. un.*, art. 20, *Resp.*

A vida

DOS princípios gerais da natureza passemos ao estudo das manifestações concretas. No vasto conjunto dos seres criados, observam-se contínuos movimentos — o que se exprime por este axioma: «o *ser* é dinamogénico». Mas, como se trata de seres diversos, as suas formas de actuar e de se mover também variam. Em certos casos, verifica-se que o agente, ou o motor, é exterior ao sujeito; noutros, que o mesmo sujeito (embora não sob o mesmo aspecto — de outro modo seria desmentido o princípio de não-contradição) é agente e paciente, motor e movido. Quer dizer: há seres que se movem a si próprios. Estes, chamam-se seres *vivos*. Eis-nos diante dum fenómeno misterioso e extraordinário: a vida (1).

Que é a vida? Para o sabermos, será melhor escutar directamente o Doutor Angélico: — «Merecem pròpriamente o nome de vivos os seres que se movem ou operam

---

(1) Daí, o adágio conhecido: ***Vita in motu***. E uma definição muito vulgarizada entre os Escolásticos: ***Vivum est ens cui convenit secundum suam naturam movere seipsum ad operandum***.

o princípio específico de que resulta e qual a origem remota de tal princípio. Da noção de movimento imanente nas criaturas ergue-se à noção de alma princípio dessa imanência — e por fim à visão do Supremo Criador.

Vamos, no entanto, apenas de corrida, tocar a solução tomista de problemas conexos — solução deduzida com inteira legitimidade das bases fundamentais que expusemos.

O primeiro, forçosamente, será: como se desenvolveu a vida sobre a terra? As ciências geológicas dizem-nos que o seu desenvolvimento foi gradual, que apareceram de início os vegetais, depois os animais irracionais e por fim o homem. Dizem-nos também que nos dois primeiros graus (vegetal e sensitivo) se desdobrou em várias espécies. No último grau — o intelectual — apenas uma espécie surgiu: a espécie humana, diferenciada em variedades e raças. Qual a explicação destes factos?

Logo reflectimos em que os diversos graus não foram provocados por uma evolução do grau inferior — visto o efeito ser, em tal hipótese, superior à causa, o que é absurdo. Só duma causa que contivesse de modo eminente aqueles graus de vida eles poderiam derivar — quer dizer, só Deus poderia determinar o aparecimento dos diversos graus de vida pela Sua intervenção soberana.

E só de igual maneira pela intervenção divina se explica o aparecimento das várias espécies dentro de cada um dos graus. Prová-lo-emos através de raciocínios semelhantes aos anteriores. Antes de mais nada: uma espécie inferior não se transformaria nunca numa espécie superior, não só porque seria inadmissível que a si própria desse uma perfeição que não possuía, mas também por-

E assim podemos chegar à noção do que é a vida: a actividade da substância que, pela sua natureza, é capaz de se mover a si mesma, seja qual for a espécie de movimento, e de produzir operações imanentes. Também há quem sintetize, numa fórmula breve: o movimento imanente, operação da própria substância viva. Mas esta definição refere-se apenas à vida tomada *em acto segundo* (1). São Tomás explica muito claramente: — «A palavra *vida* extrai-se dum fenómeno aparente, que é o movimento autónomo; mas não tem por missão significar esse fenómeno; significa a substância à qual convém, pela sua natureza, mover-se a si mesma ou, de qualquer maneira, encaminhar-se à própria operação. De acordo com isto, *viver* é existir numa tal natureza; e a *vida* significa isso mesmo, dum modo abstracto, como a palavra *corrida* significa abstractamente o facto de correr. Essa designação: *vivo*, não constitui um predicado acidental, mas substancial» (2).

Donde, evidentemente, se segue que a vida exige, nos seres em que se manifesta, unidade substancial, quer dizer subordinação ao todo das diversas partes do organismo e das operações por elas exercidas (3).

---

(1) Pode-se considerar a vida *em acto primeiro* ou *em acto segundo*. Considerada em acto primeiro — é a própria substância, capaz de se mover a si mesma e produzir operações. Em acto segundo — é a operação vital. «*Vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis... Alio modo dicitur vita, ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 3, art. 2, *ad primum*).

(2) «*Vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 18, art. 2, *Resp.*).

(3) Para Aristóteles, se o organismo for dotado de perfeita continuidade não poderá produzir movimentos imanentes. A parte que move tem de se distinguir da parte que é movida — tal como

a) Os *três graus de vida.*

Os seres vivos aparecem-nos divididos em três grandes grupos — segundo o grau de vida que possuem. Com efeito, sabemos que a vida se revela pela imanência do movimento; sabemos que em todas as operações há a distinguir o *fim* para o qual se orienta, a *forma* pela qual se regula e a *execução*. Ora, encontramos seres que executam as suas operações e se movem por um princípio intrínseco (os vegetais), mas sem modificar a *forma* reguladora nem conhecer o próprio *fim*. Estes, representam o grau mais inferior da vida. Outros (os animais irracionais) executam as suas operações e pelos sentidos apreendem a *forma* que os modela, mas são incapazes de atingir e determinar o seu *fim*. Estes, representam, por contraste com o grau ínfimo (o vegetal), o segundo grau ascendente da vida — o sensitivo. Outros seres ainda (os animais racionais), além de executarem as suas operações e de conhecerem, pela inteligência, a sua *forma*, podem determinar o seu *fim* e proceder à escolha dos meios para o atingir. Não dependem pois, na sua operação, de qualquer agente externo. Constituem o grau mais alto da vida: o intelectual. Eis a jerarquia dos seres vivos.

---

o agente do paciente (*In VIII liber Physicorum*, lect. 7). — Ainda no comentário ao Estagirita, São Tomás diz que o organismo de alguns animais inferiores é uno em acto, embora múltiplo em potência. ***«In illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia»***. (*De Spiritualibus creaturis, Quaest. un.*, art. 4, *ad decimumnonum*).

b) *O princípio vital.*

Todos possuem um princípio vital, uma força de que as operações imanentes provêm. Ninguém poderá negar a existência deste princípio sob o pretexto de que não se alcança pelos sentidos e não constitui objecto directo de experiência. Tantas das grandes forças naturais, como a atracção ou a afinidade, estão nas mesmas circunstâncias! Os olhos não *vêem* o princípio vital — mas a inteligência descortina-o quando abstrai do visível e remonta dos efeitos aparentes às causas neles implicadas.

Confundir-se-á o princípio vital com a própria matéria? Impossível admiti-lo, visto a matéria inerte ser indiferente a qualquer movimento, incapaz de dar origem por isso ao movimento imanente que caracteriza a vida. Se o princípio vital residisse na matéria, como ela entra na composição de todos os corpos seria necessário que todos os corpos vivessem — o que sabemos falso.

No entanto, quem nos diz que, sem residir na matéria elementar, indistinta, passiva — o princípio vital resulta da matéria quando elevada a certo grau de organização? A hipótese é igualmente inaceitável. Primeiro: como explicar então que a espécie e a figura dos seres vivos se conservem idênticas enquanto a matéria sofre transformações constantes? Segundo: como explicar ainda que a matéria se *organize*, apesar da sua indiferença a toda a estrutura e a toda a forma: *que é que a organiza?*

Temos que buscar a origem do princípio vital fora da matéria; temos que buscá-la na forma substancial — pois

não ignoramos que a forma substancial é o elemento especificador dos seres vivos (1).

E assim já nos será fácil descobrir algumas das suas propriedades principais: a *simplicidade* — por ser distinto da matéria, embora, no grau ínfimo da vida, dela dependa nas suas operações e na sua existência; a *unicidade* — pois um só princípio vital dá conta da ordem que se regista nos organismos vivos (2); a *força espontânea*, que origina a imanência das operações no corpo por ele informado.

Falta-nos atribuir ao princípio vital o nome que lhe compete. Quando se trata, como aqui, dos seres corpóreos, deve-se-lhe chamar — *alma*. A significação de alma é pròpriamente esta: princípio de movimento ou de operação espontânea. Daí, dizerem-se *animados* os seres vivos e *inanimados* os que o não são. A alma está para o corpo como o acto para a potência (3).

---

(1) A adaptação da matéria ao princípio de vida que a informa é que explica o trabalho contínuo e admirável do organismo para se restaurar a si mesmo. Eis um texto do Aquinense a tal respeito: «*Si consideretur caro secundum speciem, id est, secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 119, art. 1, *ad secundum*).

(2) Ensina São Tomás que todo o ser é uno — na medida em que é ser. — «*Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim consequitur ad ens*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 58). Já vimos que esta unicidade entitativa não exclui a multiplicidade potencial.

(3) «*Materia corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima actus, secun-*

A alma pode-se definir sob um duplo ponto de vista: como forma, é o acto primeiro do corpo natural e organizado; como origem de operações, é o primeiro princípio pelo qual esse corpo opera de modo imanente. Sublinhe-se ainda, a este propósito: nunca a alma actualiza, informa um corpo não-organizado ou artificial (1); a alma é princípio de operações, não *sujeito* de operações. Una na substância (comunica ao ser vivo a unidade substancial), é multiplice nas faculdades, ordenadas às diversas operações — das quais realmente se distingue quanto à essência (2).

Aos três graus de vida acima discriminados correspondem três espécies de alma: a vegetativa, a sensitiva, a intelectual. As duas primeiras não são subsistentes, estão condicionadas pela matéria na sua existência e operações: a terceira é subsistente, pois não depende, quanto aos dois aspectos referidos, da matéria. Só esta portanto é espiritual (3).

---

dum quem corpus vivit». (*Comm. in Aristotelis librum De Anima*, lib. II, lect. 1).

(1) Ver a décima terceira tese tomista, no *Apêndice.*

(2) Efectivamente, como a essência está sempre em acto, se as faculdades se confundissem com ela estariam, do mesmo modo, sempre em acto. Ora isto é falso: um ser que possui alma não está sempre em acto quanto às operações vitais. — «*Invenitur habens animam non sempre esse in actu operum vitae*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 77, art. 1, *Resp.*).

(3) Ver a décima quarta e a décima quinta teses tomistas, no *Apêndice.*

c) *Origem da vida.*

A vida e o seu princípio já nos são conhecidos. Ignoramos, porém, ainda a sua origem. Donde veio? E quando? Este, agora, o problema a elucidar.

É uma verdade geralmente aceita que a vida teve começo. Quando se recua na história do mundo, depara-se uma fase em que a temperatura da terra impossibilitava a existência de qualquer ser vivo. A vida começou, sem dúvida. Mas como? Seria pela evolução da matéria primitiva, que subiu do estado inorgânico ao estado orgânico e daí ao estado vital?

Aquilo que já estabelecemos nas páginas antecedentes habilita-nos a uma categórica resposta negativa. Visto a alma, princípio vital, não ter podido resultar da matéria organizada — a vida também não começou por evolução da matéria, muito menos da matéria inorgânica. Demais, todo o efeito reclama uma causa que lhe seja proporcionada — o que exclui a produção do superior pelo inferior, do ser vivo pela matéria sem vida. E a experiência afirma-nos que *omne vivum ex vivo,* que é do ser vivo que todo o ser vivo deriva e recebe mesmo as suas qualidades específicas. A teoria da geração espontânea abriu há muito falência.

Insistimos, pois: como principiou a vida? Uma única resposta se mostra legítima e satisfatória: principiou por intervenção de Deus. Se todo o efeito reclama uma causa proporcionada, a vida-efeito reclama, para sua causa, um Ser que a possua — e a possua do modo mais eminente, como suma perfeição. Só Deus a possui deste modo, só na origem do *ser* encontra o ser vivo a sua Primeira Causa.

Sobre este assunto, dá-nos o Aquinense uma página admirável, que nos parece da maior oportunidade reproduzir, porque permite ordenar as noções atrás expostas e conduzi-las até à finalidade superior:

— «A vida pertence a Deus na mais perfeita acepção do termo. Para tornar isto evidente, deve-se observar que se a vida é atribuída a determinados seres pelo facto de se moverem a si mesmos em vez de receberem o seu movimento de outros, deverá encontrar-se num sujeito dado uma vida tanto mais perfeita quanto melhor tal condição se realize. Ora na ordem dos motores e dos movidos distinguem-se sucessivamente três elementos. Em primeiro lugar, o fim move o agente; depois, vem o agente principal que actua pela sua forma e sucede que este último actue por intermédio de outro, o qual lhe serve de instrumento — e portanto não actua em virtude da sua forma, mas em virtude do primeiro agente, e desempenha o único papel de executar a acção. Isto posto, eis o que se observa. Certos seres movem-se a si próprios sem atenderem à forma ou ao fim do seu acto, que lhes é imanente por natureza; executam o movimento, mas a forma pela qual actuam e o fim para que tendem são-lhes determinados pela sua natureza própria. Tais são as plantas, que crescem e diminuem segundo uma forma de movimento que a sua natureza regula. Outros seres vão mais longe e movem-se não só quanto à execução do movimento, mas quanto à forma que é o princípio desse movimento, forma que por si próprios adquirem. Tais são os animais, cujo princípio de acção é uma forma não infusa por natureza, mas adquirida pelos sentidos. Segue-se que na medida em que os seus sentidos são mais perfeitos tanto mais perfeitamente se movem. Assim, os que apenas são dotados de tacto têm o único movimento da contractilidade, como as ostras, cuja

capacidade de movimento não ultrapassa a das plantas. Pelo contrário, aqueles cuja sensibilidade é tão perfeita que conhecem não só o que lhes está contíguo ou os toca, mas ainda o que se encontra a distância, movem-se em amplo movimento progressivo.

Todavia, embora os animais desta espécie recebam dos sentidos a forma que lhes determina o movimento, não propõem a si próprios o fim da sua operação ou dos movimentos que executam; tal fim é-lhes imanente por natureza e o instinto dessa natureza leva-os a fazerem isto ou aquilo segundo a forma apreendida pelos sentidos. Eis porque acima deste grupo de animais estão os seres que se movem quanto ao seu fim que eles mesmos determinam. E fazem-no pela inteligência, faculdade à qual cumpre ordenar os meios ao fim, graças ao conhecimento das suas mútuas proporções. Os seres inteligentes têm pois uma vida mais perfeita, visto possuírem autonomia de movimento mais completa. Assinala-o o facto de num só e mesmo homem a inteligência mover os poderes sensitivos e estes, pelo seu comando, moverem os órgãos que, por sua vez, executam o movimento. Do mesmo modo se vê, na ordem das disciplinas práticas, a arte do navegador, que utiliza o navio, comandar à arte do construtor, que lhe determina a forma, e o construtor comandar aos simples agentes de execução, cujo papel é dispor a matéria.

Mas, conquanto a nossa inteligência se determine assim a certas coisas, outras são-lhe fixadas pela natureza, como os primeiros princípios, que não pode deixar de reconhecer, e o fim último, que não pode deixar de querer. Deste modo, apesar de se mover em certa medida, necessita, sob outros aspectos, de ser movida por outrem. E aqui está porque o Ser cuja natureza é idêntica à sua inteligência, o Ser que não vê determinar por outrem aquilo

A vida

DOS princípios gerais da natureza passemos ao estudo das manifestações concretas. No vasto conjunto dos seres criados, observam-se contínuos movimentos — o que se exprime por este axioma: «o *ser* é dinamogénico». Mas, como se trata de seres diversos, as suas formas de actuar e de se mover também variam. Em certos casos, verifica-se que o agente, ou o motor, é exterior ao sujeito; noutros, que o mesmo sujeito (embora não sob o mesmo aspecto — de outro modo seria desmentido o princípio de não-contradição) é agente e paciente, motor e movido. Quer dizer: há seres que se movem a si próprios. Estes, chamam-se seres *vivos*. Eis-nos diante dum fenómeno misterioso e extraordinário: a vida (1).

Que é a vida? Para o sabermos, será melhor escutar directamente o Doutor Angélico: — «Merecem pròpriamente o nome de vivos os seres que se movem ou operam

---

(1) Daí, o adágio conhecido: ***Vita in motu***. E uma definição muito vulgarizada entre os Escolásticos: ***Vivum est ens cui convenit secundum suam naturam movere seipsum ad operandum***.

o princípio específico de que resulta e qual a origem remota de tal princípio. Da noção de movimento imanente nas criaturas ergue-se à noção de alma princípio dessa imanência — e por fim à visão do Supremo Criador.

Vamos, no entanto, apenas de corrida, tocar a solução tomista de problemas conexos — solução deduzida com inteira legitimidade das bases fundamentais que expusemos.

O primeiro, forçosamente, será: como se desenvolveu a vida sobre a terra? As ciências geológicas dizem-nos que o seu desenvolvimento foi gradual, que apareceram de início os vegetais, depois os animais irracionais e por fim o homem. Dizem-nos também que nos dois primeiros graus (vegetal e sensitivo) se desdobrou em várias espécies. No último grau — o intelectual — apenas uma espécie surgiu: a espécie humana, diferenciada em variedades e raças. Qual a explicação destes factos?

Logo reflectimos em que os diversos graus não foram provocados por uma evolução do grau inferior — visto o efeito ser, em tal hipótese, superior à causa, o que é absurdo. Só duma causa que contivesse de modo eminente aqueles graus de vida eles poderiam derivar — quer dizer, só Deus poderia determinar o aparecimento dos diversos graus de vida pela Sua intervenção soberana.

E só de igual maneira pela intervenção divina se explica o aparecimento das várias espécies dentro de cada um dos graus. Prová-lo-emos através de raciocínios semelhantes aos anteriores. Antes de mais nada: uma espécie inferior não se transformaria nunca numa espécie superior, não só porque seria inadmissível que a si própria desse uma perfeição que não possuía, mas também por-

que a tendência de cada espécie é conservar-se na sua mesma essência e o facto de transformar-se noutra implicaria uma auto-destruição. Além disto, mostra-nos a experiência que, desde as épocas mais remotas alcançadas pela ciência, nas espécies se mantêm formas e caracteres orgânicos idênticos, o que exclui a hipótese sugerida. Mais ainda: os seres de cada espécie são gerados por outros seres que à sua espécie pertencem; quando se cruzam espécies diversas produzem *híbridos*, que dentro de pouco regressam ao tipo primitivo. Enfim, para que se tivesse dado na realidade essa transformação das espécies, era necessário que elas passassem por uma série de formas intermediárias — as quais teriam deixado vestígios de qualquer ordem. Ora, ninguém foi capaz, até hoje, de descobrir e apresentar essas formas intermediárias.

Sem querermos, neste sumário exame da questão, entrar em mais pormenores, concluamos pois: nos diferentes graus, a vida desenvolveu-se em espécies várias segundo o plano e graças à intervenção de Deus. Como vimos na *quinta via*, a ordem, a harmonia, a actividade proporcionada ao fim que todos os efeitos do mundo criado, e nomeadamente as espécies, revelam — obrigam-nos a postular uma causa inteligente. Poderá ser uma causa contingente e finita? Não, porque uma causa tal não possuiria a virtude de produzir um efeito universal como a espécie. Fica o único recurso possível: atribuir este efeito à Causa Universal, Infinita, Necessária — Deus.

— «Como executou Deus o seu plano? Sobre esta questão, parece-nos que todas as respostas são puras hipóteses: dum lado, a hipótese dum evolucionismo moderado

e espiritualista (¹), do outro lado a hipótese do fixismo. Ambas são, aliás, modalidades do criacionismo.

Para qual das duas vale mais inclinar-nos? É difícil a um espírito sério não ficar hesitante. Visto que por um lado parece ser mais glorioso para Deus, mais conforme aos seus processos ordinários e também mais indicado pela observação dos fenómenos naturais, que tenha criado as espécies vivas por via de evolução, quer dizer como Pri-

---

(¹) É de toda a oportunidade ver como os autores que estamos a citar caracterizam este «evolucionismo moderado e espiritualista». Chamam-lhe «moderado» — porque evita os excessos do transformismo, nega que a vida aparecesse sobre a terra graças a uma simples combinação mecânica de átomos e não admite que o homem resulte por evolução de certas espécies de animais inferiores. Chamam-lhe «espiritualista» — porque reconhece no Universo, para além do mecanismo e da matéria, forças sobresensíveis. Proclama Deus Criador na origem do mundo, da vida, do homem, da evolução das espécies; aponta a alma como fonte das operações superiores que distinguem o homem dos animais irracionais. Assim, esta modalidade do evolucionismo, ao mesmo tempo que respeita os dados da ciência, está de acordo com a tradicional filosofia católica. Santo Agostinho, na sua famosa teoria das *razões seminais*, já conciliara magistralmente a omnipotência criadora de Deus e a evolução das espécies, tal como nós a verificamos. No *De Trinitate* (lib. III, cap. 9) escreve: — «*Ista quippe originaliter et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt*». E no *De Genesi ad litteram* (lib. IV, cap. 23), é mais expressivo ainda: — «*In semine ergo illa omnia fuerunt primitus, non mole corporea magnitudinis, sed vi potentiaque causali. Quid enim ex arbore illâ surgit aut pendet, quod non ex quoddam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est*». Seguindo neste ponto o grande Bispo de Hipona, São Tomás também ensina que Deus não cria *de facto* todas as espécies ao mesmo tempo; mas cria-as *nas suas causas:*

meira Causa, em vez de o fazer por criações sucessivas, quer dizer como causa imediata de cada espécie. Por outro lado, tantos factos se observam que não podem entrar ou só pela violência entram na síntese evolucionista, e as teorias diversas imaginadas para explicar a evolução malogram-se tão miseràvelmente, que não se deve acusar de ignorância nem de espírito reaccionário aqueles a quem a ideia de evolucionismo repugne.

— «*Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 69, art. 2, *Resp.*).

Algumas eminentes personalidades do moderno pensamento católico têm afirmado a sua simpatia pelo evolucionismo — sob a forma acabada de expor. Por exemplo, Monsenhor d'Hulst: — «*Oui, avec Dieu à l'origine de l'être, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est admissible*». (*Carême de 1891*, 5.ª conferência, pág. 186). O Padre Sinéty sugere, no mesmo sentido: — «*Un transformisme progressif polyphylétique, plaçant à l'origine des grandes divisions du monde végétal et animal des types initiaux très rudimentaires, ne semble pas lui-même absolument impossible. Pourquoi l'Auteur de la Nature n'aurait-il pas donné, à l'état virtuel, à ces premières formes, les perfections qui devaient se manifester dans leur descendance?*». (Revista *Études*, 1911, tomo II, pág. 672). P. M. Périer, depois de mostrar como nas obras do Aquinense (e menciona o texto da *Sum. Theol.*, I, Q. 73, art. 1, *ad tertium*) se prevê o aparecimento possível de novas espécies, tiradas dos poderes activos que Deus deposita nos elementos primitivamente criados, aplaude um livro do Cónego Henrique Dordolot, de idêntica orientação (*Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique)*, e acrescenta: — «*On ne saurait méconnaître la force des raisons par lesquelles il établit que l'hypothèse de l'évolution n'est en opposition ni avec la Sainte Écriture, ni avec la philosophie traditionnelle, ni avec la théologie la plus rigoureusement orthodoxe*». (*Revue d'Apologétique*, 15 de Junho de 1922, pág. 350).

Se Deus criou as espécies por evolução, fê-las partir dum único tipo primitivo, ou de vários? No estado actual da ciência, afigura-se mais provável que tivesse colocado na natureza, ao criar a vida, várias formas primitivas simples. De facto, nada se sabe a tal respeito. Mas aventa-se esta suposição, não só para abreviar assim o tempo que a descendência dum único modelo exigiria, mas sobretudo para simplificar o problema da evolução e permanecer, ao que parece, mais de acordo com os factos» (1).

Assim se exprimem dois sábios professores católicos, depois duma escrupulosa análise do estado actual da questão. É fácil ver que as suas conclusões servem, no fim de contas, para confirmar as teses fundamentais apresentadas, há muito, por São Tomás de Aquino.

---

(1) J. Guibert e L. Chinchole: *Les Origines*, 7.ª édit., págs. 353-354.

III

O HOMEM

Alma e corpo

PARA muitos, a psicologia de São Tomás é a obra-prima do seu sistema. Faremos nosso um tal juízo? Depende do ponto de vista que escolhermos. Sob certo aspecto, nada se nos afigura superior à Teodiceia do Doutor Angélico, pela admirável naturalidade com que enfrenta os mais altos enigmas, pela claridade poderosa que derrama sobre as fulgurantes obscuridades do transcendente. Mas é certo que na sua visão do homem o Santo Doutor adquire por vezes alguns dos seus melhores títulos de glória, consegue ordenar e iluminar problemas de grave melindre.

O homem, de facto, constitui extraordinário e desconcertante mistério. Ao mesmo tempo matéria e espírito; primeiro na ordem dos corpos, último na ordem das inteligências (1); submetido às misérias e servidões do contin-

---

(1) «*Si anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo; manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum*

gente, mas, pela vida intelectual, familiar do absoluto; escravo, em certas horas, dos instintos rasteiros, tolhido na precaridade dos seus órgãos — e, de súbito, graças a um conhecimento que lhe permite ascender à noção das essências e a uma vontade que se move sob o comando dos ideais do bem, da sabedoria, da justiça, liberto de todo o peso que o liga à terra, apto à escalada dos altos cimos... Como explicar, interpretar este paradoxo imenso, como estabelecer a unidade nas suas contradições, a lógica nos seus impulsos díspares, a harmonia na sua dualidade profunda?

a) *Essência e atributos da alma.*

A primeira fase de tão difícil empresa será um exame cuidadoso da essência da alma humana. Sabemos que a alma é o princípio da vida — tanto assim que, já atrás se recordou, dizem-se *animados* os seres vivos e *inanimados* os não-vivos (1). Todos temos consciência desse princípio de vida em nós — pelo qual existimos, pensamos e queremos. Sem ele mais não seríamos do que um corpo inerte. Note-se, antes de prosseguir, que a alma é *primeiro princípio vital* — e não *princípio das nossas operações.* Como sublinha o Aquinense «um corpo pode ser princípio vital, por exemplo o coração, mas nunca primeiro princípio. Se

---

substantiarum constituta». (*De Anima,* Q. un., art. 1, *Resp.*). — ***«Anima intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet».*** (*Sum. Theol.,* I, Q. 76, art. 5, *Resp.*).

(1) ***«Animata, viventia dicimus; res vero inanimatas vita carentes».*** (*Sum. Theol.,* I, Q. 75, art. 1, *Resp.*).

um corpo é princípio vital não é na medida em que seja corpo — doutra maneira todo o corpo o seria — mas na medida em que seja *determinado corpo*. E possui esta *determinação*, esta *actualidade*, graças a um princípio que é o seu acto». A alma é precisamente o *acto* do corpo que, feito de matéria, estava em potência para a receber (1).

Já se compreende agora que a alma não pode deixar de ser uma substância, pois apenas a substância pode constituir um princípio primeiro. Substancial, é evidentemente distinta das faculdades — e simples, tanto na sua essência (por não ser composta) como na sua entidade (por ser inextensa e indivisível). Daqui se deduz a sua verdadeira espiritualidade. Vejamos como.

Que é espírito? Eis a definição mais corrente: uma substância simples, independente da matéria, capaz de existir e de actuar sem ela e por isso de se separar dela. Ora, em certas operações — como as da inteligência, que lhe permitem abstrair da matéria para conceber as ideias universais — a alma não depende *intrìnsecamente* (2) de qualquer órgão material. Portanto, a alma possui verdadeira e incontestável espiritualidade.

A este atributo, ligam-se a incorruptibilidade, a imaterialidade, a imortalidade. São Tomás apresenta-nos a clara demonstração de que a alma é incorruptível. Efectivamente «ela só poderia corromper-se devido à sua própria natureza. Isto é todavia impossível, não só para ela como para toda a realidade subsistente que seja forma

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 75, art. 1, *Resp.*

(2) Depende, sim, *extrìnsecamente*, porque necessita das faculdades sensitivas para o acto do conhecimento. Mas a sua independência *intrínseca* (visto esse acto ser imaterial) é suficiente para fundar a espiritualidade da alma.

pura. De facto: o que convém a uma coisa *por si mesma* é inseparável dela. Ora o *ser* convém, *por si mesma*, à forma, que é um acto. A matéria só recebe o *ser* actual porque recebe a forma. Se se corrompe, é porque a forma dela se separa. Mas é impossível que a forma se separe de si própria. Uma forma subsistente não pode, pois, cessar de existir» (1). Desde que a aceitemos como incorruptível, a alma será, por consequência, imortal (2). E a sua imortalidade deriva também de outras considerações, pertencentes mais à ordem psicológica do que à ontológica. Escreve o Doutor Angélico, um pouco adiante dos períodos acima citados: — «Todos os seres desejam naturalmente existir segundo o modo que lhes convém. Nos seres dotados de conhecimento, o desejo é proporcionado ao modo de conhecer. Os sentidos apenas conhecem o *ser* numa extensão e numa duração concretas, mas a inteligência conhece-o em absoluto e em relação a qualquer tempo. Assim, todo o ser dotado de inteligência deseja naturalmente existir sempre. Ora, um desejo natural não pode resultar vão. Toda a substância inteligente é pois incorruptível» — e por consequência imortal (3).

---

(1) ***«Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa, unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse».*** (*Sum. Theol.*, I, Q. 75, art. 6, *Resp.*).

(2) ***«Virtus quae non dependet a corpore, est incorruptibilis, et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem».*** (*In I liber Sententiarum*, Dist. 19, Q. 5, art. 3, *ad tertium*). — ***«Quod est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae».*** (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 84).

(3) *Sum. Theol.*, I, Q. 75, art. 6, *Resp.* — Isto conjuga-se perfeitamente com os textos reproduzidos na nota anterior.

Após esta descoberta gradual dos atributos superiores da alma, que a situam num plano elevado e a avizinham quase dos puros espíritos — torna-se indispensável examinar a sua outra face: a que lhe evidencia as ligações com o mundo dos corpos.

Platão e os idealistas que o seguiram, fascinados pelo esplendor e beleza daqueles atributos, chegam a considerar o homem identificado com a sua alma. Ilusão, ambição desmedida! A alma humana não é espírito puro, nem mesmo substância completa. Não é espírito puro porque o seu carácter específico é o de tender a unir-se a um corpo; não é substância completa porque não pode por si só realizar todas as suas operações, como as da vida vegetativa e sensitiva. Isto impede-a também de constituir por si só uma *pessoa* — visto a *pessoa* ser, além de substância completa insusceptível de se unir a outra, o equivalente ao que chamamos o nosso *eu;* e quando dizemos «eu penso» ou «eu ando» referimo-nos ao composto. Em conclusão: — «o homem não é apenas alma, é um ser composto de alma e de corpo» (1).

Assim fica a alma humana inserida na sua condição de inexorável relatividade. O que no entanto lhe conserva ainda grande supremacia perante o universo das coisas criadas. Basta que nela resida o princípio da inteligência, pelo qual se ergue ao convívio das verdades essenciais e paira acima das cadeias terrenas. *Forma do corpo* (2),

---

(1) «*Homo non est anima tantum, sed est aliquod compositum ex anima et corpore*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 75, art. 4, *Resp.*).

(2) «***Principium quo primo intelligimus sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis***». (*Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 1, *Resp.*).

mantém-se presa ao corpo; mas ultrapassa-o, na medida em que pertence ao mundo das *formas*.

E um breve raciocínio nos convencerá de que tal união com a matéria não significa, para a alma, qualquer motivo de degradação ou mesmo de imperfeição. A matéria, criada por Deus, participa do bem que existe em todo o ser, *como ser*. A união da alma com a matéria é ainda um bem — porque foi produto da Vontade Divina. E em vez de cárcere de alma, devemos considerar o corpo seu servidor, instrumento posto pela sabedoria de Deus ao seu alcance, graças ao qual lhe será dado atingir a perfeição desejada. Sem o corpo, a alma — que por essência específica lhe está ordenada — viveria em constante deficiência. Eis uma nova demonstração de que tudo quanto provém do Supremo Criador apresenta o reflexo luminoso da Sua Omnisciência e da Sua Bondade inefável.

b) *Dois erros.*

Chegados aqui, já não teremos dificuldade em rebater dois dos maiores erros professados neste assunto por alguns antigos filósofos — em especial entre os mais influentes, Platão e Averroes.

Assegura o célebre pensador árabe que existe uma única inteligência para todos os homens. E argumenta da seguinte maneira:

Em primeiro lugar. Não há mais do que uma substância imaterial em cada espécie. A alma humana é uma substância imaterial. Não pode haver, portanto, senão uma alma humana, de que todos os homens participem. E, já que a alma é primeiro princípio da inteligência, apenas uma inteligência humana existirá.

A isto responde São Tomás de modo a desmascarar a confusão estabelecida pelo Doutor de Córdova entre a inteligência humana e a inteligência dos anjos. Nenhuma delas é extraída da potência da matéria, sem dúvida. Mas a inteligência humana é *forma de certa matéria*. E são as divisões da matéria que fundamentam a multiplicidade das almas, portanto das inteligências.

Averroes insiste: se o número de almas dependesse do número dos corpos, uma vez destruídos estes não haveria muitas almas, mas uma só.

Réplica do Aquinense. A unidade duma coisa é função do seu modo de ser; e neste sentido deve ser julgada a sua aptidão para se multiplicar. Ora a alma intelectual, considerada no seu modo de ser, é forma do corpo a que se une; e, todavia, continua a existir depois do corpo destruído. Da mesma sorte a multiplicidade das almas é relativa à dos corpos e, todavia, quando os corpos são destruídos, mantém-se a multiplicidade das almas.

Nova objecção: se as inteligências são distintas, o seu modo de conhecer deve ser conhecimento do individual. Ora isto contraria a natureza da inteligência, que sabemos levar ao conhecimento do universal.

Esquece-se neste raciocínio — faz notar o Doutor Angélico — que a essência universal se encontra dividida em muitos seres, que a matéria individualiza. E é sob este aspecto que cada inteligência a apreende — portanto, ligada ao individual. Depois abstrai das suas condições individuais e assim forma a noção do universal que procura. Mas o ponto de partida está no individual — e nada revela contra a individualidade da inteligência.

Outro argumento. Se o objecto que a inteligência compreende reside nela enquanto é compreendido, e se

as inteligências se distinguem umas das outras — então, o objecto será diferente em cada uma delas. Nesse caso, porém, a inteligência identifica-se com a simples imaginação.

Não — contesta São Tomás. O objecto é só um — independentemente do número de inteligências que o compreendam. Diversas inteligências conhecem o mesmo objecto por meio de formas diversas, tal como vários olhos apreendem a mesma cor por meio de várias representações.

Uma imagem proposta ainda para defender a realidade da inteligência única em todos os homens. Quando um mestre transmite a ciência ao discípulo, essa ciência é a mesma que possui. O que só é possível se também a inteligência de ambos for a mesma.

Esta imagem não passa contudo dum mero sofisma — como se vê desde que se formulem as distinções convenientes (1).

Conclui, no fim do debate, o autor da *Summa Theologica:* — «Que a inteligência seja única para todos os homens, é absolutamente impossível». E depois de o demonstrar dentro da hipótese platónica, para a qual o homem é apenas uma inteligência — continua a demonstrá-lo dentro da posição aristotélica «em que a inteligência é uma parte, uma faculdade da alma, e esta, por sua vez, a forma do corpo. É impossível que haja uma única forma para várias realidades numèricamente distintas; como é impossível que essas realidades numèricamente distintas tenham um único *ser*. Pois que o princípio do *ser* é a forma» (2).

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 117, art. 1, *Resp.*
(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 2, *Resp.*

Está posta de parte a teoria averroísta e panteísta duma inteligência única da qual todos os homens participariam.

Haverá, porém, mais duma alma em cada homem? Platão admite-o, e atribui almas diferentes às diferentes funções vitais. Em que se funda? Na necessidade dum princípio para a vida vegetativa e de outro para a vida sensitiva — além do que se refere à vida intelectual. A mesma substância não pode ser, ao mesmo tempo, corruptível e incorruptível; ora a alma intelectual não é corruptível e as outras são corruptíveis. Logo, como hão-de coexistir as três na mesma essência?

São Tomás responde: a alma intelectual é incorruptível por natureza; a sensitiva, não. Quando uma alma é apenas sensitiva, pode ser destruída; quando além de sensitiva é intelectual, é incorruptível. O princípio sensitivo não dá por si a incorruptibilidade, mas também não a faz perder.

Ainda uma dificuldade. Segundo Aristóteles, o género determina-se pela matéria e a diferença específica pela forma. Ora, no homem — que se define: «animal racional» — a palavra «racional» deriva da alma intelectual e a palavra «animal» deriva do corpo dotado de alma sensitiva. A alma intelectual está para este como a forma para a matéria. Logo, não se identifica, na essência, com a alma sensitiva, antes a supõe existente como sujeito material.

Dificuldade, sim, mas que não resiste à luminosa análise do Aquinense. Ei-la: — «Não se deve conceber que os seres da natureza sejam distintos da mesma maneira que as abstracções lógicas, relativas ao nosso modo de compreender. A razão compreende uma só e mesma realidade por meio de diversos conceitos. Disse-se que a alma intelectual continha virtualmente toda a realidade da alma

sensitiva e alguma coisa mais. A razão pode considerar, pois, àparte aquilo que pertence à alma sensitiva como elemento material e imperfeito. Verifica ser esse elemento comum ao homem e aos animais e forma com ele o conceito de género. Quanto ao grau de perfeição pelo qual a alma intelectual é superior à alma sensitiva, considera-o como elemento formal que completa o ser humano e estabelece, com ele, o conceito de diferença específica do homem» (1).

Refutação magistral, em que se aliam um firme rigor lógico e uma clara distinção do que pertence à razão abstracta e à realidade objectiva.

Desfeitos os argumentos sobre que tentava sustentar-se, a tese da multiplicidade de almas em cada homem cai pela base. Mas interessa ouvir ainda algumas reflexões de São Tomás a este respeito:

— «Se admitimos» — escreve — «que a alma está unida ao corpo como forma, é absolutamente impossível que haja num mesmo corpo várias almas de essência diversa. A primeira razão é que o animal não seria perfeitamente uno se tivesse várias almas. A perfeita unidade provém da forma que dá a uma realidade o seu *ser*. É o mesmo princípio que dá a uma coisa o *ser* e a unidade... Se, portanto, o homem fosse vivo graças a uma primeira forma, que seria a alma vegetativa; se fosse animal graças a uma segunda forma, que seria a alma sensitiva; e se fosse homem graças a uma terceira, que seria a alma racional — seguir-se-ia que o homem não possuiria unidade perfeita...» E, depois de alguns raciocínios complementares, dirigidos a fundamentar o mesmo ponto de vista, conclui:

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 3, *ad quartum*.

— «A alma intelectual contém, pois, na sua perfeição, toda a realidade da alma sensitiva dos animais e da alma vegetativa das plantas. Uma superfície de cinco lados não tem duas figuras, a dum pentágono e a dum quadrado; porque a figura de quatro lados seria inútil, já que está virtualmente contida naquela que tem cinco. Semelhantemente, Sócrates não é homem por uma alma e animal por outra, mas por uma só e mesma alma» (1).

Num artigo da *Summa*, anterior a este, sintetizara já o Doutor Comum: — «O princípio imediato da vida do corpo, é a alma. A vida revela-se por actividades que variam segundo o grau de vida que possuem e o princípio imediato que está na origem de todas as nossas operações é a alma; é ela o princípio que nos faz desenvolver-nos fisicamente, sentir, mover-nos no espaço e também compreender» (2). Mais longe, insiste, ao demonstrar que a alma intelectual é a única forma substancial do homem (3). E, mais longe ainda, resume assim as grandes linhas da sua teoria: — «A forma mais perfeita contém virtualmente todas as perfeições das formas inferiores. Uma só e mesma forma dá, portanto, à matéria os diferentes graus de perfeição. É pela mesma forma que o homem é um ser em acto, um corpo, um ser vivo, um animal e um homem» (4). Enfim: nada mais é preciso dizer acerca deste grande princípio da unidade das formas substanciais, que São Tomás

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 3, *Resp.*

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art, 1, *Resp.*

(3) «*Nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 4, *Resp.*). — Esta é a tese que Tomás de Aquino defende vitoriosamente, no debate público de 1270, contra João Peckham. (V. págs. 100 a 102).

(4) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 6, *ad primum*.

impôs contra tantos inimigos e que foi depois confirmado pela autoridade dos Pontífices da Igreja (1).

c) *A unidade substancial do composto humano.*

Como se une a alma ao corpo? Certo número de antigos filósofos, por não terem atingido a bela e profunda noção da unidade substancial, consideram a alma acidentalmente instalada numa determinada parte do corpo, donde dirigiria as operações vitais como dum posto de comando. Platão, por exemplo, situa-a na cabeça; Epicuro e os Estóicos, no coração; Homero e Empedocles, no sangue; Parménides, no peito (2).

Ouçamos a breve e decisiva crítica, feita pelo Aquinense, destas fantasias gratuitas.

— «Se, como querem os platónicos» — observa — «a alma estivesse unida ao corpo à maneira duma causa

---

(1) Registem-se especialmente as definições de Clemente V no Concílio de Viena de 1311, ao combater os erros do averroísta Pedro João Oliva; as de Leão X no Concílio Lateranense de 1515, em oposição aos erros de Pomponácio; as de Pio IX, enfim, quer na sua carta de 1857 ao Cardeal Geissel, Arcebispo de Colónia, pela qual condena a tese de Günther sobre a existência no homem de duas almas: intelectual e sensitiva — quer noutro documento importante, a carta de 30 de Abril de 1860 ao Bispo de Breslau, contra as doutrinas de Baltzer, discípulo de Günther. Todos estes textos pontifícios afirmam que a alma intelectual é forma substancial do corpo.

(2) Isto provoca certa estranheza e perplexidade no espírito de Cícero. (*Quaestiones Tusculanae,* lib. I, cap. 9). Entre os modernos, de Descartes e Malebranche a Lapeyronie, Larry, Grasset, etc., — outras hipóteses igualmente fantasistas se aventam quanto à sede da alma.

motriz, seria preciso admitir corpos intermediários entre a alma e o corpo do homem ou de qualquer outro animal. Convém, de facto, à causa motriz pôr em movimento um ser afastado dela por intermediários mais próximos.

Mas se a alma se une ao corpo *como forma*, esta suposição é impossível. E a razão está em que a unidade é sempre função do *ser*. Ora a forma dá, por si mesma, o *ser* em acto a uma realidade, visto que é, por essência, um acto; e não dá o *ser* por meio de qualquer intermediário. Donde resulta que a unidade dum composto de matéria e de forma é causada pela própria forma, unida à matéria na qualidade de acto. E não há outra causa de unidade senão o princípio activo que faz a matéria *ser em acto*.

Por consequência, a opinião dos que admitem intermediários corpóreos entre a alma e o corpo do homem é evidentemente falsa. Entre eles, os platónicos afirmam possuir a alma intelectual um corpo incorruptível, que lhe está naturalmente unido, de que nunca se separa e por meio do qual se une, por sua vez, ao corpo humano corruptível. Segundo outros, esta união faz-se por um *espírito* material. Segundo outros, ainda, a alma une-se ao corpo por meio da luz, que para eles é corpórea e da natureza da *quinta essência:* assim, a alma vegetativa está unida ao corpo pela luz do céu das estrelas, a alma sensitiva pela luz do céu cristalino e a alma intelectual pela luz do céu empíreo. Tudo isto é imaginário e ridículo: porque a luz não é um corpo; a *quinta essência* não pode entrar na composição dum corpo misto dum modo material, visto ser inalterável, mas apenas unir-se a ele pelo seu poder activo. Em conclusão, a alma está unida imediatamente ao corpo, como a forma à matéria [1]. E um pouco adiante: — «Como

---

[1] *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 7, *Resp.*

forma do corpo a alma não tem um *ser* distinto do *ser* do corpo: está-lhe imediatamente unida pelo seu *ser*» (1).

Vistas assim as coisas — em perfeita coerência com a doutrina geral da matéria e da forma, que já esboçámos — logo se esclarece a inanidade das hipóteses acerca duma pretensa sede da alma numa das partes do corpo humano. Nem na cabeça, nem no coração, nem no sangue — mas em toda a parte, como princípio vital do conjunto. Exprime-o com lucidez Santo Agostinho, que o Doutor Angélico cita: — «A alma encontra-se em todo o corpo que anima; nele se expande não por difusão local, mas como actividade vivificadora; está, com efeito, presente, por inteiro, nas mais pequenas partes do corpo, sem ser menor nas partes menores nem maior nas partes maiores; mas em alguns pontos do organismo manifesta mais actividade e menos noutros; está inteiramente em todo o corpo e inteiramente em cada uma das suas partes» (2).

A isto, acrescenta São Tomás:

— «Se a alma estivesse unida ao corpo só como causa motriz, poder-se-ia admitir que não estivesse em todas as partes do corpo, mas apenas numa delas, o que lhe permitiria mover as outras. Visto, porém, a alma estar unida ao corpo como forma, deve-se encontrar em todo o corpo e em cada uma das suas partes, pois não é uma forma acidental, mas substancial: e esta constitui não só a perfeição do todo mas também a de cada parte. Sendo o todo composto de partes, quando a forma dum todo não dá o *ser* às diversas partes dum corpo essa forma constitui um aglomerado, uma ordem das partes: por exemplo, a forma da

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 7, *ad tertium*.

(2) «*Anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est*». (*De Trinitate*, lib. IV, cap. 6).

casa. Trata-se em tal caso duma forma acidental, ao passo que a alma é uma forma substancial: deve ser pois forma e acto não só do todo, mas de cada uma das partes... Um indício disto, é que nenhuma parte do corpo tem actividade quando a alma falta: e, todavia, aquilo que possui os caracteres duma espécie deve conservar a actividade própria dessa espécie. — Mas o acto deve-se encontrar no sujeito que actua: a alma deve estar, pois, em todo o corpo e em cada uma das suas partes» (1).

Uma advertência importante: a alma está por inteiro em todo o corpo *quanto à sua essência;* mas as faculdades orgânicas (formas acidentais, distintas da essência), essas, encontram-se nas partes do corpo aptas às suas funções — «nos diversos órgãos, dos quais são chamados actos próprios, como a vista é o acto dos olhos, o ouvido das orelhas e assim sucessivamente» (2).

O que acaba de ser dito serve de explicação às recíprocas influências que registamos, entre a alma e o corpo:

---

(1) «*Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 76, art. 8, *Resp.*).

(2) *Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. 72. — Um texto de real interesse para elucidação deste ponto: — «***Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit...***». (*De Spiritualibus Creaturis,* Quaest. un., art. 4, *Resp.*).

assim, por exemplo, os sentidos é que apresentam à inteligência os materiais do conhecimento; as operações digestivas prejudicam ou estimulam a actividade racional; a vontade exerce geralmente o domínio sobre as outras faculdades humanas, mas em certos casos esse domínio perde-se ou relaxa-se; a alegria e a tristeza geram alterações orgânicas diversas e por sua vez a lesão de determinados órgãos pode causar a loucura. Ora, tudo isto se compreende admiràvelmente como resultado da união substancial da alma e do corpo. Entre a forma e a matéria, existem relações bem definidas: a forma comunica à matéria o seu *ser* e as suas faculdades, a matéria concorre, mercê da disposição das suas partes constitutivas, para a organização dum todo uno, de acordo com a forma a que se juntou. Dissemos que a alma racional é o princípio único de todas as funções vitais. Mas tem limites a sua energia: daí, o vermos uma operação intensa pesar sobre as outras, para as impedir ou desvirtuar.

Note-se ainda: se a alma, por intermédio da vontade, move e acciona as faculdades inferiores, estas, por sua vez, graças às imagens, movem o intelecto. Eis um factor preponderante das influências recíprocas a que aludimos. O sono, os sonhos, o sonambulismo, a alucinação, a demência são fenómenos curiosos, parcialmente ainda por decifrar, em que esse duelo de influências se manifesta e em que, segundo os casos diversíssimos, a alma ou o corpo se impõem e vencem.

Nenhum pensador estabelece sobre mais seguras bases a verídica fisionomia do homem — primeiro ser do mundo material, último do mundo dos espíritos. Porque nenhum reivindica melhor para a espécie humana a sua autêntica, eminente dignidade — a sua dignidade *própria*, de espírito unido à matéria, acima da matéria por certo, mas abaixo,

muito abaixo, dos espíritos puros. Assim, pela constante elevação às causas supremas, pela visão superior da jerarquia dos seres, pela análise ao mesmo tempo ontológica e realista — a psicologia de São Tomás ilumina e como que desvenda o mistério humano.

Em síntese, a sua originalidade fundamental é considerar a aliança entre a alma e o corpo não como problema de união entre duas substâncias que se supõem completas — mas como problema de união entre duas substâncias incompletas, para formar um ser composto (1).

Posta nestes termos a questão, nem é necessário perguntar como a alma pode mover o corpo. Não há dum lado a alma como motor — e do outro o corpo como movido. Há, ao todo e no fim de contas, o *corpo animado* que se move. Quer dizer: ao dualismo em que tantos se obstinam, substitui-se uma unidade substancial: o corpo animado.

E é à natureza específica desse corpo animado que pertencem todas as manifestações que nos parecem, estas provenientes exclusivamente da alma — aquelas exclusivamente do corpo. Esqueçamo-nos de tudo quanto não seja o composto de ambos — o ser que deriva da actuação do corpo-matéria pela alma-forma — se queremos evitar os mil equívocos e as mil charadas devidos a uma interpretação unilateral. Diz São Tomás, com sugestiva precisão: — «Aquilo que se encontra em composição com qualquer coisa não actua isolado e por si mesmo; é antes o com-

---

(1) Sublinha com razão o Aquinense que a muitos sucede errar quando tratam das *formas*, por as considerarem como se fossem substâncias completas. — «***Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur***...». (*De Virtutibus in communi*, Quaest. un., art. 11, *Resp.*).

posto que actua» (1). Assim sucede no homem. O que actua não é a alma desligada do corpo, nem o corpo desligado da alma; é o composto de alma e corpo, o homem íntegro, *a pessoa*, enfim. Claro que tanto a alma como o corpo revelam, na unidade do composto, os seus caracteres próprios — daí, algumas surpresas desconcertantes e alguns contrastes perturbadores, suficientes para levar os psicólogos mal orientados a tantos e tão levianos erros. Mas temos de partir sempre deste axioma: *é o composto que actua*, embora actue segundo a sua forma, que é a alma; segundo os fins que lhe são propostos pela sua faculdade racional, que pertence eminentemente à alma. Insistamos: da própria natureza do composto faz parte uma supremacia da alma em relação ao corpo. Enquanto o corpo nunca pode ser independente da alma que o governa, a alma, na sua intelectualidade, pode ser independente do corpo. Isto não significa, todavia, que a alma comande exteriormente: comanda *de dentro*, comanda como primeiro princípio, comanda na própria raiz do ser humano, que ela, *porque é seu acto*, condiciona e determina.

Alma e corpo não são, pois, dois elementos em conflito; são dois elementos em colaboração e um deles, por natureza, subordinado ao outro.

d) *Deus, origem e fim do homem.*

Conhecemos já, portanto, o homem — na sua essência. Falta-nos conhecê-lo — na sua história. Para isso, cum-

---

(1) ***«Quod venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum»***. (***Sum. Theol.***, I, **Q. 3**, art. 8, *Resp.*).

pre-nos responder às duas grandes perguntas: qual a sua origem? qual o seu destino?

A origem do corpo humano é a primeira questão a debater. Não duvidamos de que teve uma origem, visto a ciência nos informar do seu aparecimento sobre a terra, posterior ao de outras espécies de seres vivos. Como surgiu então? O que se disse no capítulo *A vida* basta para ficarmos certos da impossibilidade do corpo humano derivar da evolução duma espécie inferior. Parece-nos supérfluo repetir a argumentação já exposta. Também excluímos a hipótese de ter sido produzido por um concurso de causas fortuitas. Na sua organização descobrem-se, com efeito, uma ordem e uma finalidade que as causas fortuitas, por serem fortuitas, não possuem. E essas mesmas características de ordem e finalidade nos forçam a considerá-lo fruto duma causa inteligente — tal como da ordem e finalidade do Universo ascendemos à noção da Primeira Inteligência, na *quinta via*. O corpo humano é um microcosmo no qual se manifestam as superiores harmonias do vasto Cosmos em que se integra e que, embora numa sintética imagem, reflecte. A causa inteligente dessas harmonias não pode ser finita, pois o finito é particular e a espécie é comum. Logo, trata-se da Causa inteligente e infinita: Deus.

Foi Deus quem formou o primeiro corpo humano. Dizemos: *formou* e não *criou*. A criação subentende a produção *ex nihilo* e a matéria do corpo humano já existia. No entanto, para o formar, necessária se torna uma operação só própria de Deus e não das forças limitadas das *causas segundas*. Estas são capazes de produzir um ser da mesma espécie desde que a espécie exista, mas não antes dela existir. Na primitiva disposição das coisas, não havia um corpo humano de que outros pudessem deri-

var por meio de geração. Sem a intervenção de Deus, o corpo humano não teria, por isso, existência (1). Resume São Tomás: — «A geração natural de toda e qualquer espécie faz-se por meio de determinada matéria. Ora a matéria de que é gerado naturalmente o homem, é o sémen humano. Portanto, um indivíduo da espécie humana não pode ser naturalmente gerado de qualquer outra matéria. E, como só Deus, Autor da Natureza, pode produzir as coisas fora da ordem da própria Natureza», só Deus podia formar o corpo do primeiro homem (2).

Ao formá-lo, uma vez instituída a espécie, atribuiu-lhe Deus a virtude de transmitir a outros corpos a sua semelhança e de se prolongar assim, através dos tempos, nas sucessivas gerações.

Eis a origem do corpo humano. E a origem da alma humana?

Terá a alma origem? Vários filósofos admitem que ela seja eterna. Aristóteles alude à sua «perpetuidade»; e Averroes, que se autoriza, legìtimamente ou não, desta palavra do Perípato, afirma a eternidade da alma. Isto, porém, não é de admitir. A nossa própria experiência nos atesta que não existimos desde sempre, nem existimos *por nós* — isto é, que não possuímos a *aseidade*. A alma é contingente (podia deixar de existir) e finita (limitada pelas suas operações); logo, não é eterna. Essência e existência apenas se identificam em Deus (3).

---

(1) «*Prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam; sed immediate a Deo*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 91, art. 2, *Resp.*).

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 92, art. 4, *Resp.*

(3) «*Nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius*

Provirá então a alma da evolução duma espécie inferior? Toda a espécie inferior ao homem é de ordem material; a alma humana é espiritual. Teríamos um efeito superior à causa, o que repugna.

Será então produzida por geração dos pais, como querem alguns autores? Examinemos a questão. Se assim fosse, ou seria produzida por geração corpórea ou por geração espiritual. Absurda a primeira hipótese — pois o corpo é matéria e da matéria não sai o espírito (1). A origem duma coisa corresponde ao seu modo de operar. A alma é independente do corpo quanto às suas operações racionais. Independente do corpo terá de ser, de igual sorte, quanto à sua origem (2). Também rejeitaremos a hipótese da geração espiritual. A dar-se esta, só por três formas se realizaria: ou se a alma dos pais se dividisse em partes — mas a alma é indivisível; ou se a alma dos pais transmitisse uma matéria espiritual — mas a alma não comporta matéria alguma, não é composta e, além disso, caso dependesse dum sujeito na sua produção, dele dependeria

---

ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 83).

(1) «*Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii».* (*Sum. Theol.*, I, Q. 118, art. 2, *Resp.*).

(2) «*Anima intellectiva non potest educi de potentia materiae... Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae...».* (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 86).

no seu próprio *ser* e não a diríamos subsistente (1); ou se a alma dos pais tivesse o poder de criar outras almas — e a criação não é poder que pertença às criaturas, mesmo por comunicação divina (2).

Há, porém, quem sugira — Pitágoras e os Estóicos, entre outros — que a alma seja produzida por emanação da substância de Deus. Sugestão inaceitável. A alma não pode ser uma parte da substância de Deus — pois tal substância, na sua pura simplicidade, é indivisível; nem uma propriedade ou manifestação da mesma — pois se trata duma substância distinta e não dum acidente. Demais, se fosse emanação da substância de Deus, ou a nossa alma possuiria todas as perfeições divinas, o que não acontece, ou em Deus residiriam todas as deficiências da nossa alma, o que é nìtidamente falso.

Conclui-se: a alma humana tem origem numa criação imediata de Deus. E que só esta solução resolve o problema, fácil é verificá-lo. A alma humana, na sua existência, não depende da matéria. Logo, não depende da matéria na sua origem. Se assim é, deverá ser tirada do nada — e nisto consiste, precisamente, a criação. Ora a criação é uma operação *exclusiva* de Deus (3).

---

(1) «*Ponere animam intellectivam a generante causari nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 118, art. 2, *Resp.*).

(2) Isto porque a uma criatura finita não pode ser dado um poder infinito como é o de criar o *ser* do *não-ser*. (*Com. in IV liber Sententiarum*, Dis. 5, art. 3).

(3) «*Solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 87).

Ainda uma pergunta: em que momento cria Deus a alma humana? No momento da sua união com o corpo — visto que é, além de forma substancial do mesmo corpo, substância incompleta, a reclamar a existência do corpo para com ele constituir um ser completo e perfeito (1).

Alguns levantam uma última dúvida: as almas humanas, ao serem criadas por Deus, são iguais ou desiguais em perfeição? Há que distinguir duas ordens de perfeição: a *específica* e a *entitativa*. Quanto à específica, as almas humanas são todas iguais. Diferem, porém, quanto à entitativa. A razão, exposta pelo Aquinense, é a seguinte: todas as almas racionais pertencem à mesma espécie e são apenas distintas quanto ao número. De que resulta esta diversidade? Da matéria. Ora, as almas não são compostas de matéria. Logo, a sua diversidade só pode vir da diversidade dos corpos, de tal sorte que a um corpo mais bem constituído deve corresponder uma alma mais nobre,

---

(1) Para uns, a alma seria criada no momento da concepção do corpo. São Tomás pensa de maneira diversa. «*In semine a principio suaes decisionis non est anima, sed virtus animae*», — escreve. (*De Potentia*, Q. 3, art. 9, *ad nonum*).

E defende a tese de que Deus só cria a alma quando a une ao corpo, depois do corpo estar convenientemente organizado e preparado para a receber. «*Generatio*» — diz — «*non sequatur, sed praecedat formam substantialem*». (*De Potentia*, Q. 3, art. 12, *Resp.*).

Conclui, pois: — «*Anima intellectiva creatur a Deo, in fine generationis humanae, quae simul est sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 118, art. 2, *ad secundum*). — E o mesmo na *Summa contra Gentiles* lib. II, cap. 89.

pois a perfeição recebida é proporcional ao sujeito que a recebe (1).

Vemos, portanto, que o homem foi originàriamente formado por Deus, da matéria que existia e da alma que Deus criou. Isto, originàriamente. Em relação ao momento actual, o homem resulta do concurso entre Deus e os pais. Os pais colaboram na formação do corpo como *causas segundas*, graças ao poder conferido pelo Criador à espécie — e assim concorrem para a formação do composto humano; Deus opera, no que diz respeito à alma, como Causa Primeira e Única, pois a cria do nada e no que diz respeito ao corpo, como Causa Primeira, visto a matéria ser criação sua (2).

Explicada a origem do homem, interessa-nos agora investigar qual o seu fim. Efectivamente, o homem deve ter um fim — marcado pela Inteligência que o cria e lhe confere certa natureza. O fim dum ser é aquele para que ele tende sempre e dum modo necessário. O homem tende

---

(1) *Comm. in II liber Sententiarum*, Dist. 32, Q. 2, art. 3. — Na *Sum. Theol.* (I, Q. 85, art. 7, *Resp.*), expõe, no mesmo sentido, o Doutor Comum: — «*Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia, secundum materiae capacitatem*».

(2) Saliente-se bem que isto não confere ao homem um duplo ser, mas um ser único e uno, resultante da íntima aliança da alma e do corpo. Escreve São Tomás: — «*In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans date esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esse sit particips per animam sibi unitam*». (*De Potentia*, Q. 3, art. 9, *ad. vicesimum*).

sempre e necessàriamente para a felicidade. Possuí-la, será o seu fim.

Onde encontrar a felicidade? No *bem*, a que todas as nossas operações e tendências se dirigem. Mas num bem particular? Não, porque a alma não descansa nele, orienta-se para outros bens particulares. Num bem universal, que resuma as suas aspirações mais altas? O bem universal não se acha, porém, entre as coisas finitas — por sua essência precárias, deficientes, nas quais sempre se inclui alguma percentagem de *não-bem* ou de mal. Só se pode achar no Bem Infinito: em Deus, que não tem limite nem mácula e satisfaz por inteiro a sede de toda a alma e de todas as almas (1). No amor e no conhecimento de Deus a alma atingirá a felicidade perfeita. É a bela imploração de Santo Agostinho no *De doctrina christiana:* — «Senhor, criaste-nos para Vós; o nosso coração estará sempre inquieto até descansar em Vós!»

A posse de Deus, porque não é atingível na vida terrena — subentende e solicita a vida futura, aquela que, aliás, nos foi prometida como suprema recompensa. Imortal, a nossa alma poderá, desde que o mereça, ser elevada à contemplação inefável da pura Essência Divina (2). Assim abrangemos a total perspectiva da humana trajectória — desde o seu início até à conquista do eterno castigo ou da beatitude eterna.

---

(1) «*Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus, sua infinita bonitate, potest voluntatem hominis perfecte implere*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 3, art. 1, *Resp.*).

(2) A esta perpétua recompensa correspondem as penas perpétuas, derivadas da rebelião contra Deus: — «*Culpa quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret: et debetur ei poena aeterna*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 87, art. 4, *ad tertium*).

Teoria do conhecimento

DEPOIS desta sumária visão, em que se procurou dar uma ideia das grandes e luminosas teses do Doutor Angélico acerca da essência, da origem e do destino do homem — parece-nos chegado o momento de proceder a um exame, embora rápido e apenas esquemático, das faculdades humanas. Dentro do critério inflexível de extrema condensação que em todo este trabalho nos impusemos, a nossa exposição tocará de relance algumas generalidades basilares; esboçará, a seguir, o breve panorama das faculdades sensitivas; demorar-se-á, como é natural e justo, no estudo das faculdades espirituais — as mais nobres, as que fundamentalmente caracterizam a espécie: inteligência e vontade.

a) *As faculdades sensitivas.*

Que são as faculdades humanas? Os princípios imediatos e próximos das nossas operações. Esses princípios

concorrem no homem em avultado número, visto possuir tudo que é próprio da sua espécie e também tudo que possuem os seres das espécies inferiores. Assim o diz São Tomás, ao descrever, uma vez mais, a ordenação jerárquica do universo criado: o homem encontra-se «na fronteira do mundo espiritual e do mundo corpóreo e nele concorrem os poderes de um e de outro» (1). Dividem-se, portanto, as faculdades humanas em três grandes classes, referentes aos três graus da vida: isto é, em vegetativas, sensitivas e intelectuais. Pertencem às duas primeiras classes as faculdades *orgânicas* e à última as faculdades *inorgânicas* (2).

Tanto as orgânicas como as inorgânicas têm o seu primeiro princípio na alma (3) porque são operações vitais, realizadas pelo homem na medida em que é um ser vivo — e a vida tem na alma o seu princípio. Mas a alma, embora seja o sujeito das faculdades inorgânicas, não o é das faculdades orgânicas, que têm por sujeito o composto humano e residem nos órgãos (4).

---

(1) «*Anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 77, art. 2, *Resp.*).

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 78, art. 1, *Resp.*

(3) *Sum. Theol.*, I, Q. 77, art. 5, *ad primum.*

(4) «*Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere, et velle. Unde potentiae, quae sunt harum operationum principia, sunt in anima, sicut in subjecto. — Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia... Potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto, sicut in subjecto, et non in anima sola*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 77, art. 5, *Resp.*).

Deixemos de lado as faculdades vegetativas que, por ocuparem no homem o ínfimo grau, pouco nos interessam, e ocupemo-nos das sensitivas, pela sua estreita aderência às que nos interessam sobretudo: as de ordem intelectual.

As faculdades sensitivas podem-se definir: aquelas graças às quais o homem atinge os objectos materiais e singulares. Procedem as suas operações não apenas do corpo (nem todos os corpos são dotados de sensibilidade) ou da alma (pois o material não pode comunicar directamente com o imaterial) (1)—mas do composto humano (2).

Há quatro espécies de faculdades sensitivas no homem: a *perceptiva* (que abrange os sentidos externos e internos), a *apetitiva*, a *locomotora* e a *vocal*. Dos cinco sentidos externos nem é preciso falar: todos sabem que por seu intermédio o homem percebe as coisas materiais, as formas, as cores, etc. Quanto aos sentidos internos, distingue São Tomás quatro: o sentido comum (pelo qual o homem, por assim dizer, *cataloga* as sensações externas, segundo as suas afinidades e diferenças) (3); a imaginação (pela qual conserva as imagens sensíveis e as reproduz, mesmo

---

(1) «*Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 84, art. 6, *Resp.*). — Por isso, ao avaliar a grande distância que separa o ser inteligível dos objectos materiais exteriores, o Doutor Angélico afirma serem precisos numerosos intermediários para que se efectue o acto do conhecimento. (*De Anima*, Quaest. un., art. 20, *Resp.*).

(2) «*Omnis operatio sensitivae animae est conjuncti*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 75, art. 3, *Resp.*).

(3) «*Habet igitur hoc principium sensitivum commune, quod simul cognoscat plura, inquantum accipitur bis, ut terminus duarum immutationum sensibilium; inquantum vero est unum, judicare potest differentiam unius ad alterum*». (*Comm. in Aristotelis librum De Anima*, lib. III, lect. 3).

na ausência dos objectos que as motivaram) (1); a estimativa ou juízo instintivo (pela qual atribui, aos objectos externos percebidos pelos sentidos, certas propriedades benéficas ou maléficas) (2); enfim, a memória sensitiva (pela qual conserva as percepções sensitivas passadas) (3).

As outras três faculdades sensitivas são: o apetite sensitivo (que leva o homem a tender para os bens sensíveis convenientes à sua natureza) (4); a locomoção (pela qual se desloca dum lugar para outro) (5); e a vocalização (pela qual se exprime e comunica com os outros homens).

Muitos pormenores acerca das faculdades sensitivas poderiam ser aqui mencionados e examinados. As dimen-

---

(1) Chama-lhe o Aquinense «um tesouro das formas recebidas pelos sentidos» — «*imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 78, art. 4, *Resp.*).

(2) É evidente que o juízo instintivo do animal e o do homem estão em planos diversos. Enquanto o primeiro obedece ao império imediato da natureza, o segundo, que deve ser chamado de preferência *cogitativa,* iluminado pela razão, julga, compara e conclui. (*Comm. in Aristotelis librum De Anima,* lib. II, lect. 13).

(3) Observe-se, a propósito, que a memória sensitiva não pode recordar as percepções como *suas,* nem como *passadas.* Só a faculdade intelectual goza do privilégio de reflectir sobre si própria e suas operações.

(4) Distinguem-se duas espécies de apetite sensitivo: «uma, pela qual a alma se inclina simplesmente a procurar o que lhe convém na ordem sensível e a fugir do que lhe pode fazer mal — é o apetite *concupiscível;* outra, pela qual o animal resiste aos ataques de tudo quanto o impeça de atingir o que lhe convém ou lhe cause prejuízo — é o apetite *irascível*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 81, art. 2, *Resp.*).

(5) *Sum. Theol.*, I, Q. 78, art. 1, *ad quartum.*

sões desta obra não nos permitem fazê-lo. E como o principal objectivo do presente capítulo é uma explicação mais desenvolvida das operações da inteligência — a esse objectivo, desde já, nos vamos consagrar.

b) *Materialismo e idealismo.*

O problema do conhecimento é não só porventura o mais debatido em Filosofia, mas para nós o primeiro de todos os problemas filosóficos. As posições adoptadas perante ele bastam para definir as posições adoptadas perante todos os outros, e até para construir um sistema completo, resultante do ponto de partida escolhido (1). Tanto o consideramos assim que apontámos, na base do sistema tomista, determinada teoria do conhecimento. Dela, segundo cremos, depende todo o resto.

Para o materialismo, a inteligência apenas conhecerá as realidades desde que seja, ela própria, material. Isto, porque só o semelhante pode conhecer o semelhante e como tudo é matéria a inteligência deve apresentar uma disposição de elementos materiais que lhe permita pôr-se em comunicação com os objectos que conhece. Mas o raciocínio é falso: artifício de sonhadores — chama-lhe o Doutor Angélico. Existe algum factor comum entre a inteligência e os objectos materiais; a composição duma

---

(1) Igual opinião mostra o professor de Lovaina L. Noël, quando diz que o problema do conhecimento «*est au centre de la philosophie moderne; la réponse qu'on y donne classe les systèmes et gouverne leur filiation*». (*Notes d'Epistémologie thomiste*, pág. 8).

e de outros nem por isso se identifica. Adiante veremos porquê.

Para o idealismo, ao contrário, visto o conhecimento implicar certo grau de imaterialidade, nenhuma semelhança haverá entre o sujeito que conhece e o objecto. A única realidade está no sujeito, visto o verdadeiro objecto (o *noumeno*, dirá Kant) ser inacessível. Apenas conhecemos, em última análise, as nossas representações das coisas, representações ilusórias e precárias...

Ambos estes erros — opostos, simétricos na aparência, e afinal aspectos complementares do mesmo equívoco profundo — derivam duma noção falsa da realidade do *ser*. Uma vez readquirido o sentido dessa realidade, as antinomias vencem-se, as obscuridades dissipam-se, aquilo que se diria indecifrável e contraditório aparece em plena limpidez. Este é um dos mais belos troféus de São Tomás de Aquino — e, repetimo-lo, quanto a nós a justificação de ter o seu pensamento filosófico atravessado os séculos sem nenhuma espécie de caducidade. *Philosophia perennis* — porque Filosofia do *Ser*, perene, inabalável como o próprio *ser*.

Tanto o materialismo como o idealismo não podem deixar de conduzir à ruína absoluta do conhecimento. Se tudo fosse matéria, mesmo a inteligência — tornar-se-ia inadmissível o conhecimento, porque a matéria, indefinidamente passiva, ficaria em potencialidade perpétua, nunca seria qualquer coisa *em acto*. Logo, o conhecimento nem sequer existiria. Mas sabemos, por experiência directa, que a nossa inteligência concebe determinadas ideias abstractas — como o *bem*, a *beleza*, a *justiça*, a *brancura* —e não as encontra nas meras propriedades materiais dos corpos. Segue-se que a inteligência não é uma faculdade material, ergue-se acima da matéria nas suas operações específicas: as do conhecimento e do raciocínio.

Quanto ao idealismo, São Tomás aprecia largamente, e em várias ocasiões, as suas consequências. «Alguns partiram de que os poderes cognitivos, em nós, apenas conhecem as próprias paixões, isto é, de que os sentidos nada mais sentem do que a alteração dos órgãos; e de que a inteligência nada mais apreende do que a imagem inteligível despertada por aquela alteração». E não hesita em declarar: — «Tal opinião parece-nos manifestamente falsa» (1). De facto, o conhecimento humano, em vez de dizer respeito às coisas, diria respeito, nesse caso, só aos estados subjectivos de cada pessoa que conhece. Já aqui se descortina que o conhecimento ficaria reduzido a muito pouco, visto não possuirmos critério algum para unificar tal anarquia de subjectividades omnipotentes. Ou se admite alguma coisa que, fora de nós, existe *por si* — em relação à qual, portanto, as inteligências operam; ou se atribui à inteligência individual a última palavra — e fica-se como na Torre de Babel, ante uma confusão inextricável de vozes desentendidas...

Abandonem-se depressa estas perspectivas caóticas — das quais ùnicamente seria lícito deduzir a inteira demissão do homem quanto à sua actividade mais alta e mais nobre. A solução tomista, quer pelos seus fundamentos, quer pelos seus resultados, vai iluminar o problema com genial e fecunda claridade.

c) *Solução das antinomias.*

Como define o Aquinense a inteligência? Faculdade espiritual capaz de ultrapassar os dados sensíveis externos

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 85, art. 2, *Resp.*

e de penetrar na essência das coisas — capaz de ler no interior dos seres *(intus-legere)* (1). O seu objecto próprio, ao qual está naturalmente ordenada, é, pois, a essência das coisas (2) — pela qual directamente comunica com a inteligibilidade fundamental do *ser*. De facto, é no *ser* que reside o clarão inteligível de tudo (3). No *ser*, imediato reflexo de Deus nas criaturas, que representa a participação primeira do Necessário pelo contingente, do Imutável pelo mutável, do Perfeito pelo imperfeito. Na medida em que são seres — em que são *ser* — é que os mil objectos do mundo criado se mostram susceptíveis de conhecimento

---

(1) «*Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim* intelligere, *quasi* intus legere». (*Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, Q. 8, art. 1, *Resp.*). — Certos autores modernos sugerem que o intelecto signifique, não o poder de ler no fundo das coisas *(intus legere)*, mas sim o de ler entre as linhas *(inter legere)*.

(2) «*Objectum intelligentia est ipsa essentia rei*». Isto significa, sem dúvida, que, visto a inteligência ser uma faculdade imaterial reunida à matéria, o seu objecto *próprio* é o que na matéria dos objectos que a circundam seja imaterial — a sua essência. (*Sum. Theol.*, I, Q. 12, art. 4, *Resp.*). — Outros textos interessantes: — «*Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in phantasmatibus*». (*De Memoria et Reminiscentia*, lect. 4). — «*Primum quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 88, art. 3, *Resp.*).

(3) «*(Ens) est primum intelligibile*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 5, art. 2, *Resp.*). Ou ainda: — «*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*». (*De Veritate*, Q. 1, art. 1, *Resp.*). — São Tomás insiste frequentemente neste ponto: «*...ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*». (*Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, Q. 94, art. 2, *Resp.*).

intelectual. Isto equivale a subentender a luminosa fórmula tomista: tudo quanto existe, existe como realização das Ideias Divinas. O mundo, à semelhança de todas as criações, deve espelhar as concepções do seu Criador. Mas as Ideias Divinas projectam-se na jerarquia imensa das coisas criadas, a unidade inicial fragmenta-se na pluralidade derivada — à semelhança dum cristal quebrado em poeira de estilhaços. Esses estilhaços, caídos na vasa inerte da matéria, combinam-se com ela, ficam envoltos na sua ganga espessa. Conhecer — é libertar o cristal da vasa que o esconde e para além dela supreender-lhe o radioso esplendor.

Eis uma imagem que pode tornar acessível o prodígio misterioso do conhecimento. Por ele, subimos à intimidade do absoluto, transcendemos a nossa condição própria, decifframos alguma coisa do enigma universal. Mais ainda: por ele, chegamos a possuir, embora num reflexo mínimo, vaga centelha de divindade.

Cajetano explica em certa página admirável o que tentamos, pobremente, exprimir. Deus — escreve — é eminentemente todas as coisas pela sua substância e por ela apenas conhece tudo. Mas só Deus possui excelência tal que assim possa assimilar distintamente todas as coisas segundo as suas razões próprias. E esta perfeição não é comunicável aos seres limitados. Resolve, pois, dotar alguns dentre eles com substâncias que lhes permitam conhecer por modo *intencional*, já que o não podem efectuar por modo substancial. «Visto que em tudo que não é Deus a razão das coisas a conhecer não está na natureza do sujeito que conhece, foi preciso, para suprir esta deficiência, que a natureza instituísse o *ser intencional*, segundo o qual o sujeito que conhece se converte no objecto conhe-

cido» (1). Melhor que ninguém, todavia, expõe o Doutor Angélico a mesma doutrina, em termos de grande profundidade clarificadora, numa das páginas mais belas do Tratado *De Veritate:* — «Há nas coisas uma primeira perfeição, a do *ser*, que lhes convém segundo a própria espécie. Mas, como o ser específico duma coisa difere do ser específico de outra, sucede que faltem à perfeição desta maneira existente em todas as coisas criadas as perfeições existentes nas outras espécies. Assim, considerada em si mesma, a perfeição de cada criatura é imperfeita — porque é só parte da perfeição do Universo inteiro, constituída pelas perfeições em conjunto da totalidade dos seres particulares. Eis porque, no intuito de remediar um pouco essa inevitável imperfeição, se encontra nas coisas criadas outra qualidade de perfeição segundo a qual o que é próprio de cada perfeição existe nas outras; e esta é a perfeição do sujeito que conhece, como sujeito que conhece. Assim se torna possível que numa só coisa exista a perfeição do Universo. Por isso, a última perfeição que a alma pode alcançar, segundo os filósofos, é que nela se ache inscrita a ordem do Universo e das suas causas. Nisto fizeram mesmo consistir o fim derradeiro do homem que é para nós a visão de Deus. *E que não veriam esses que vissem Aquele que tudo vê?* — como diz S. Gregório»... (2).

---

(1) Cajetano, *Comm. in Sum. Theol.*, I, Q. 55, art. 3.

(2) «*Quid est quod non videant qui videntem omnia vident*»? (*De Veritate*, Q. 2, art. 2, *Resp.*). — «*Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur: quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius...*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 1, *Resp.*).

Agora compreendemos a famosa definição aristotélica, abraçada pelos Escolásticos: o conhecimento é a faculdade que permite à alma ter em si, de qualquer maneira, todas as coisas (1). Na alma, de facto, reside esse poder maravilhoso que resulta da sua espiritualidade, da sua qualidade de *forma* do homem. Que descortina a inteligência-*forma* no mundo das coisas criadas? Outras *formas* ocultas, infundidas na matéria — individuadas pela matéria. Qual a sua tendência natural? Despojar as *formas* que, por identidade essencial, conhece, da matéria que lhes mascara o fulgor inteligível. E, sob a diversidade e relatividade do individual — contemplar a unidade absoluta das ideias que se reproduzem em toda a gama dos seus modelos.

Nunca o percamos, no entanto, de vista: a nossa inteligência é uma faculdade imaterial — tende, portanto, ao imaterial. Mas existe ligada à matéria (ao corpo) e isto faz com que tenha de comunicar materialmente com a materialidade das coisas antes de extrair do material a essência abstracta. A sua revelação primeira é a do ser material; o seu fim próprio é a essência abstracta. Sem que, porém, os sentidos lhe revelem os objectos, não lhe é possível atingir o seu fim. Daí, o aforismo já citado: nada está na inteligência que não estivesse primeiro nos sentidos. Ainda uma vez repetimos: isto não significa que a inteligência apenas conheça o que os sentidos experimentam, mas sim que só graças ao concurso dos sentidos se pode pôr em contacto com o mundo das coisas materiais, embora depois de estabelecido o contacto a sua operação se eleve muito para além daquilo que pelos sentidos recebe.

---

(1) «*Species cogniti est in cognoscente*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 1, *Resp.*).

Se meditarmos um momento sobre estas noções preliminares acerca do problema do conhecimento, logo nos convenceremos de que deixaram de existir as célebres e tormentosas antinomias do materialismo e do idealismo. Antes de mais nada, a realidade primordial do *ser* — do *ser* como reflexo, no íntimo das coisas materiais, da Ideia Divina. Depois, a unidade substancial do composto humano. Aceites e demonstradas estas duas teses basilares, o problema do conhecimento esclarece-se.

Contra os materialistas, é evidente que a inteligência, faculdade espiritual, está em comunicação não apenas com o imediato invólucro de matéria em que se encerram as essências, mas com as essências em si mesmas, num plano superior, ontológico. E nada mais falso do que reduzir toda a operação do conhecimento à mera alteração dos órgãos corpóreos — visto esses órgãos ùnicamente reagirem perante o material, perante o individual, perante aquele invólucro em que as essências estão prisioneiras e que eles não são capazes de penetrar. Efectivamente, só o semelhante comunica com o semelhante — por isso mesmo: só a matéria comunica com a matéria. Mas a inteligência, longe de ser matéria, domina e transcende a matéria e comunica para além dela, *através dela,* com a essência escondida.

Contra os idealistas, sublinhar-se-á este último requisito indispensável: *através dela.* Se a inteligência dispensasse a colaboração das faculdades orgânicas — seríamos espíritos puros, idênticos aos anjos. Se a inteligência se resumisse ao catálogo das suas percepções — nunca se poderia erguer à conquista do universal (que representa o seu acto próprio) depois de utilizado aquele catálogo, depois de ultrapassadas as diversíssimas manifestações individuais por uma razão unificadora e generalizadora.

São Tomás reivindica para a inteligência todos os poderes que os materialistas lhe negam — sem se esquecer de lhe reconhecer, por outro lado, todas as dependências e insuficiências de que os idealistas, gratuitamente, a emancipam. E assim, com este duplo ponto de vista, nos fornece a verídica solução do problema do conhecimento.

d) *Análise do conhecimento.*

Analisemos, para concretizar aquilo que fica dito, o mecanismo da operação intelectual. Mas não sem, de entrada, acentuar com todo o vigor que, se lhe chamamos, por simples comodidade, *mecanismo* — nada na operação intelectual é mecânico. O conhecimento resolve-se *num acto uno*. Temos de o decompor em quatro fases, para conseguirmos entendê-lo. Isto provém apenas da nossa razão que, por sua natureza, necessita de usar um processo discursivo, de fragmentar aquilo que se exerce dum só golpe, em luminoso prodígio. Fica, pois, bem assente que o acto de conhecer é *uno* — como é *uno* o sujeito que conhece. Na operação do conhecimento, distinguiremos vários aspectos, várias modalidades complementares; mas referimo-nos sempre ao mesmo princípio, ao mesmo sujeito.

Dito isto, já o caminho está aberto à análise do conhecimento.

Considere-se a inteligência diante do universo sensível. Que se passa? Os órgãos dos sentidos reagem aos vários objectos que nos cercam e apresentam directamente à inteligência as imagens desses mesmos objectos. A primeira fase, que põe em marcha o mecanismo do conhecimento, é esta: a percepção duma imagem sensível pela inteligência. Mas o elemento especificador não está na

inteligência, está no objecto. A inteligência é uma faculdade potencial e passiva: depende da excitação causada pelo objecto exterior para produzir o seu acto (1). Eis porque os Escolásticos insistem na afirmação seguinte: o conhecimento resulta, para o sujeito que conhece, do seu poder de *ser outro*, de *se tornar outro*. Isto, no entanto, sob certo aspecto apenas, visto «o objecto conhecido estar naquele que conhece segundo a maneira de ser deste último» (2). E a maneira de ser da nossa inteligência consiste na aptidão para ter em si «a forma de todas as coisas» — ou mais exactamente: para ter em si todas as coisas pelas suas *formas*.

Até agora, a inteligência figura como faculdade potencial, segundo explicámos — no que se refere à causa próxima do conhecimento. Passará, em breve, a faculdade activa, imanente, e desempenhará, nesta nova fase, uma função de primeiro plano.

Logo que os sentidos lhe revelem a imagem do objecto, a inteligência principia a despojá-la de tudo quanto, por assim dizer, não a interessa. Que lhe dá a imagem sensível? Dá-lhe o singular, o individual — *este* homem, *aquela* planta. E dá-lhe também o universal incluso em cada ser — mas ùnicamente na medida em que se realiza *nesse*

---

(1) «*Intelligere nostrum est pati... Intellectus est potentia passiva*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 79, art. 2, *Resp.*).

(2) «*Scitum est in sciente secundum modum scientis*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 1, *ad tertium*). — João de S. Tomás, a quem se deve a bela expressão, rigorosa e sintética: *Fieri aliud in quantum aliud*, explica que conhecer é: «*fieri alterum, seu trahere ad se formam alterius, ut alterius... fieri alterum a se, et recipere illud non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se*». (*Cursus Philosophicus*, — *De Anima*, Q. 4, art. 1).

ser (1). De facto, em cada homem, em cada planta, existem os tipos universais de homem e de planta. Existem *em potência*, implicados nos objectos, não evidentes.

E aqui intervém a inteligência numa das suas missões culminantes — aquela que os Escolásticos distinguem sob o nome de *intelecto agente*. Das realidades concretas — que representam manifestações de ideias, isto é, abstracções realizadas na passividade da matéria — o intelecto agente (ou *força abstractiva*) isola as essências abstractas que nela se contém. Mas, envolta, escondida na matéria, a essência não aparece ao primeiro contacto. O que aparece é apenas o indivíduo material e contingente. Numa palavra: a ideia está *internada* na matéria. Compete à inteligência efectuar a operação inversa: *extraí-la* da matéria, para assim a poder contemplar à sua maneira e nela apreender a razão, o princípio formal do objecto — suprema finalidade a que se dirige (2).

O intelecto agente despoja, portanto, a imagem sensível de todos os caracteres individuais — para construir a outra imagem, *a imagem inteligível;* se a expressão nos é permitida: *a imagem da essência*. Do *inteligível em potência*, que se encontra em todas as coisas (na medida em

---

(1) *Comm. in Posteriores Analyticorum*, lib. II, lect. 20.

(2) «*Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidam est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 85, art. 1, *ad tertium*). — «*Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... non se extendit nisi ad corporalia... intellectus autem est cognoscitivus universalium... cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 66). — E ainda: *De Anima*, Quaest. un., art. 4, *Resp.*

que, por serem criações divinas, correspondem aos arquétipos da Primeira Inteligência), faz surgir o *inteligível em acto* — por meio da imagem *(fantasma)* a que nos referimos e que os Escolásticos chamam: *species impressa* (1).

Nessa segunda fase supreendemos o poder de transformação de que é dotada a nossa alma intelectiva. Dissemos que a inteligência é uma faculdade potencial. Acrescentemos: no ponto de partida, visto ser determinada pelo objecto exterior. Ei-la que se torna eminentemente activa. E é de tal modo extraordinária essa transcendente alquimia, — graças à qual *descarna* o *real* até ver, à transparência, o fulgor oculto da ideia, — que São Tomás chama, ao intelecto agente, «luz derivada de Deus» (2). Derivada

---

(1) «*Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis*». (*De Veritate.* Q. 10, art. 6, *Resp.*). — *Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. 77.

(2) «...*lumen derivatum a Deo* ». — Assim, Deus é apontado pelo Doutor Angélico como Causa eminente da ciência humana («*Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo*» — *De Veritate,* Q. 11, art. 3, *Resp.*) através da luz do intelecto agente («*in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita...*» — *De Veritate,* Q. 10, art. 6, *Resp.*). São Tomás compara essa luz à dos olhos de certos animais que vêem de noite porque têm o poder de iluminar os objectos sobre que se pousam. (*Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. 76). — Com menos lirismo e mais rigor filosófico, escreve, noutro lugar: «*Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem*». (*Sum. Theol.,* I, Q. 79, art. 3, *Resp.*).

de Deus, por certo — mas pertencente à natureza superior do homem. Já fizemos justiça do mito averroísta duma inteligência separada, única, a que todos fossem buscar as supremas claridades intelectuais. Sabemos também qual o fundamento de tão prodigiosa virtualidade: sabemos que a inteligência recebeu de Deus o dom de ser tudo quanto existe — não de o ser pela sua natureza (isso, só Deus mesmo, de quem todos os seres promanam), mas pela superior comunicação das *formas*. Daí, registarmos, entre o sujeito e o objecto, duas modalidades sucessivas de união: primeira, o contacto directo com o ser *natural* do objecto, que provoca a *imagem sensível;* segunda, a fusão da inteligência com o ser *intencional* do objecto, que provoca a *imagem inteligível*. Estas duas fases são preparatórias do verdadeiro conhecimento — que só agora se vai produzir.

Reatamos, pois. O intelecto agente, pelo seu trabalho sobre a imagem do ser concreto, individual — cria uma nova imagem; imediatamente imprime essa imagem no *intelecto possível*. É isto que se quer representar com a designação de *species impressa* — termo sintético, em que a *forma* surge desligada de toda a contingência e de toda a singularidade, tal como é: necessária e universal. Ao receber a *species impressa*, o intelecto possível é determinado ao acto. Quando se fala em *intelecto possível*, atinge-se a autêntica sede da intelecção — onde o conhecimento reside em potência e só espera a *species impressa* para se actualizar (1). Esta, a terceira fase.

---

(1) «*Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter*

A quarta, dá-nos a conclusão. Fecundado pela *species impressa*, o intelecto possível gera, por sua vez, a *species expressa* ou verbo *mental*, que encerra por fim a ideia abstracta, *a ideia em si* (1) — resultante e conquista do mecanismo do conhecimento, tal como acabamos de o analisar.

Procure-se traduzir, num exemplo acessível, as quatro fases do conhecimento, que poderiam ter ficado obscuras nesta exposição. Primeira fase: os sentidos revelam a imagem dum homem qualquer — alto ou baixo, velho ou novo, loiro ou moreno. Segunda fase: o intelecto agente põe de lado todas as condições particulares desse homem de maneira a deixar ficar apenas a sua qualidade de *homem* — isto é, a forma especificadora inserida e individuada na matéria. Terceira fase: a noção de *homem*, desligada de todo o resto, imprime-se no intelecto possível, apto a receber as noções objectivas em ordem ao conhecimento. Quarta e última fase: o intelecto possível concebe a ideia abstracta de *humanidade*, em que resume e integra *qualquer* homem e *todos* os homens.

Nunca, porém, nos esqueçamos daquilo que por mais duma vez foi sublinhado. Esta decomposição metódica e analítica do acto do conhecimento destina-se ùnicamente

---

hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis». (*De Spiritualibus Creaturis*, Quaest. un., art. 9, *Resp*). — «*Intellectus possibilis, est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit*». (*Comm. in Aristotelis librum De Anima*, lib. III, lect. 7).

(2) *Verbum mentis, conceptus, conceptio mentis* — todos estes nomes designam aquilo que na inteligência se torna representativo do objecto, *sem ser o próprio objecto*. (*De natura verbi intellectus*, init.).

a explicar, de modo inadequado, o mistério dum acto espontâneo e uno, que só assim poderemos entender. «Destes segredos» — exclama Cajetano, numa esclarecida afirmação de humildade — «falamos conforme podemos!» (1). E é certo: da prodigiosa transformação que converte a imagem sensível em imagem inteligível, e da simples apreensão dos sentidos se ergue até o relâmpago do verbo mental, nada mais nos é lícito entender do que um pobre, um pálido esquema. Tocamos aqui, de perto, o fundo ontológico do *ser*, a luz que Deus confiou à nossa alma e em que, deslumbrados, encontramos o puro reflexo do divino. E o divino, mesmo nos seus reflexos mais remotos, será para nós, sempre, incompreensível e inexplicável.

Na teoria tomista do conhecimento, não temos que admirar só a extraordinária intuição deste mistério — mas ainda o poderoso realismo com que o interpreta e tanto quanto possível o patenteia aos nossos olhos. O Doutor Angélico evita, com efeito, a legítima tentação de se absorver na consideração do acto espiritual em si, da inteligência em plena eficiência quase miraculosa. Não esquece o corpo. Não mutila a natureza do homem. Solidariza os sentidos e a inteligência na empresa do conhecimento — que por ser humana é acto do composto humano e não dispensa nenhum dos seus dois elementos constitutivos. «Para falar com propriedade» — diz-nos, e nesta frase condensa tudo — «não são os sentidos nem a inteligência que conhecem; mas o homem, por meio de ambos» (2).

---

(1) *Comm. in Sum. Theol.*, I, Q. 85, art. 2, *ad decimum*.

(2) «*...non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*». (*De Veritate*, Q. 2, art. 6, *ad tertium*).—Ver ainda, quanto à interdependência das faculdades intelectuais e sensitivas no homem, *Sum. Theol.*, I, Q. 84, arts. 7 e 8.

e) *A razão em marcha.*

Temos tratado apenas do acto inicial do conhecimento. E porque, devido à extrema importância que possui, nele nos demorámos, vamos resumir em poucas palavras as suas consequências.

Uma vez formada a ideia — ou antes: uma vez formadas *as ideias* (pois a inteligência é solicitada por uma pluralidade de objectos), a actividade intelectual não pára. Em primeiro lugar reflecte sobre as próprias aquisições e esta pesquisa introspectiva leva-a a obter aquisições novas (1). Antes de nada, cumpre-nos recordar que o objecto conhecido pela ideia inicial é o *universal directo*, forma desligada das suas notas individuantes e por isto pronta a ser universalizada. Só pela acumulação e comparação das várias ideias concebe a inteligência o universal pròpriamente dito e o julga realizável numa indefinida multidão de indivíduos, que serão como pedaços de cera onde se grava o mesmo sinete. Chama-se a isto generalização — e dela provêm directamente os *universais*.

Além de generalização, a inteligência, ao reflectir sobre si própria, emite juízos. Como definir o juízo? É o acto que nos faz unir por uma afirmação ou separar por uma negação duas ideias objectivas. Ao fazê-lo, a inteli-

---

(1) «*Intellectus cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere*». (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 66). — Repare-se bem: o acto do conhecimento é uma coisa; outra, o da reflexão sobre o próprio conhecimento: — «***Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem***». (*Sum. Theol.*, I, Q. 87, art. 3, *ad secundum*).

gência acolhe-se sem dúvida a um clarão de evidência superior — aquele clarão que se exprime nos princípios fundamentais de identidade e de não contradição (1). A inteligência sabe, de ciência certa, que não é possível duas coisas serem ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto idênticas e opostas. Exemplo dum juízo: Pedro é homem. A inteligência, dum só golpe, verifica estarem reunidas em Pedro todas as características essenciais da humanidade. E como o *que é, é*, como Pedro não pode ser e não ser a mesma coisa, afirma, sem receio de errar, que Pedro é homem.

Do juízo, tomado por base, a inteligência parte para novas descobertas. É o raciocínio em marcha (2). Graças

---

(1) «*Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 94, art. 2, *Resp.*). — Mas os primeiros princípios não são *inatos;* formam-se por abstracção, ao contrário da experiência sensível e constituem a origem e garantia da certeza do nosso conhecimento: — «*Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas...*». (*De Veritate*, Q. 11, art. 1, *Resp.*). — Ainda um texto a citar: — «*Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini, quod, statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid totum et quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 51, art. 1, *Resp.*).

(2) Não há qualquer distinção entre a inteligência e a razão — a qual se pode dizer que representa a inteligência em movimento. Escreve, pois, São Tomás: — «*In homine eadem potentia est ratio et intellectus*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 79, art. 8,

ao que já conhece procura chegar ao que ainda não conhece. Assente sobre os juízos emitidos antes, formula outros juízos derivados da veracidade dos primeiros. Como constrói esses outros juízos? Por uma brusca inferência, em que apreende a legitimidade de tirar das verdades anteriores consequências não menos verdadeiras que elas. E eis-nos diante do famoso e tão mal conhecido silogismo pelo qual graças a um termo médio que se une sucessivamente a dois outros termos se conclui serem esses dois termos susceptíveis de se unirem também. Exemplo: todo o homem é animal racional; Pedro é homem; logo Pedro é animal racional. Ao meio termo *homem* convinham os atributos de animal racional e a Pedro convinha a designação de homem; podemos com segurança deduzir a conveniência de Pedro com os atributos referidos.

Devemos parar — visto não ser nossa intenção expor aqui, nos seus pormenores, a Lógica Tomista. No epílogo deste capítulo fica bem, todavia, uma perspectiva sumária sobre o intelectualismo realista de Aristóteles e de São Tomás — seguidos nesta matéria pela maioria dos pensadores da Idade Média.

Vemos em resumo que dentro da teoria aristotélico-tomista do conhecimento as ideias universais resultam de duas causas: os dados imediatos dos sentidos, que revelam à inteligência as imagens dos objectos singulares e materiais; a actividade imaterial e sobresensível da inteligência que, dessas imagens, como intelecto agente, extrai o princípio formal de inteligibilidade e depois, como intelecto

---

Resp.). — E também: — «*Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una*». (*De Veritate*, Q. 15, art. 1, *Resp.*).

possível, nesse princípio descobre as essências universais, necessárias e abstractas (1). Daqui deduz por fim a inteligência toda a sua ciência das realidades, que é bem *ciência do real:* generaliza, emite juízos, apoiada nesses juízos caminha à conquista do mundo especulativo.

Nenhuma outra doutrina condensa, em tão límpida e íntegra harmonia, todas as servidões e todas as dignidades da inteligência humana.

---

(1) «*Pouvoir actif d'idéalité; pouvoir passif de réception idéale; pouvoir spécificateur, auquel l'idéalité donnée et reçue empruntera sa forme: telles sont donc les nécessaires conditions du connaître*» — resume excelentemente Sertillanges. (*S. Thomas d'Aquin*, II, pág. 166).

Vontade e liberdade

EM todos os seres se manifestam as várias tendências derivadas da sua forma específica, da sua natureza. A actividade que daí resulta chama-se *apetitiva*, porque denota um apetite, um desejo que os move. Que os move em que sentido? Evidentemente, no sentido de procurarem o bem que lhes convém — logo (como todo o bem é de qualquer sorte equivalente ao *ser*) no sentido de procurarem o desenvolvimento e aperfeiçoamento do próprio ser. Eis uma lei geral, a que nenhuma criatura se pode subtrair.

Ora, a actividade apetitiva comporta vários graus, relativos à diversa natureza dos seres que a manifestam. Nuns é determinada apenas por factores extrínsecos; noutros pelo próprio sujeito. Diz a este propósito São Tomás: — «A experiência revela-nos que, entre os seres que actuam ou se movem, uns têm em si mesmos o princípio dos seus actos ou dos seus movimentos; outros têm-no fora de si. Por exemplo, uma pedra necessita, para se mover em altura,

dum impulso exterior; e, ao contrário, se lhe falta esse impulso cai de novo pelo seu próprio peso. Ora, entre os seres que se movem por um princípio intrínseco, uns movem-se a si mesmos, outros não. Os primeiros fazem-no de modo perfeito se, não contentes em se moverem, se movem *para um fim;* pois isso é próprio de todo o ser que actua ou se move. Mas tal facto só é possível dada a condição de conhecerem o seu fim. Por consequência, os que actuam ou se movem desta maneira, *com conhecimento de causa,* possuem em si não só o princípio do seu movimento, mas do seu movimento para um fim; ao contrário, os que se achem desprovidos de tal conhecimento, mesmo que tenham em si o princípio do seu acto ou do seu movimento, não têm um motivo de actuar ou de se mover para um fim; e neste caso será preciso que recebam de outros o seu impulso. Por isso não se diz deles que se movem a si próprios, mas que são movidos por outros; diz-se, porém, daqueles que conhecem o fim do seu acto ou movimento, que se movem a si mesmos, precisamente porque têm em si um motivo de *actuar para um fim.* E assim dá-se aos seus actos ou movimentos, oriundos deste duplo princípio interior, o nome de *voluntários,* que exige que o acto ou o movimento derive duma inclinação própria acompanhada de conhecimento. E porque o homem, entre todos os seres, é o que melhor conhece o fim da sua actividade e se move a si mesmo, segue-se que a qualidade de *voluntários* se encontra sobretudo nos seus actos» (1).

---

(1) *Sum. Theol.,* I^{a}-II^{ae}, Q. 6, art. 1, *Resp.* — No artigo seguinte, explica São Tomás que só imperfeitamente e por extensão abusiva podem ser classificados de *voluntários* os actos da generalidade dos animais.

Pareceu-nos útil reproduzir estes períodos, visto neles estar bem patente a raiz da vontade, para o Aquinense. Não basta a imanência do acto ou do movimento; é necessário que essa imanência seja iluminada pelo conhecimento dos fins que um ou outro se propõem. Compreende-se, pois, que o homem represente o ser voluntário por excelência, já que é também ser racional e a sua razão lhe fornece, como a nenhum outro, o conhecimento dos próprios fins.

No capítulo *Alma e corpo* vimos que o fim último do homem é, como o de todos os seres, o seu bem — mas o seu bem, porque possui uma natureza racional, participa da essência de tal natureza: é o Bem Supremo, o *Bem em si*, que só pode residir em Deus. Esse, portanto, será também o fim último da vontade.

O homem vive, todavia, no mundo das coisas criadas — onde só encontra Deus através de remotos e precários reflexos. Na sua tendência formal para o Supremo Bem, dirige-se aos bens particulares e relativos que o participam em maior ou menor grau. Se o seu objecto adequado, aquele em que se saciaria por completo, é o Bem Universal e Absoluto — o seu objecto próximo são esses inumeráveis bens contingentes, aos quais, por isso, espontâneamente tende.

A vontade humana dirige-se nestas condições para todo o *ser* sem excepção, na medida em que todo o *ser* é um bem finito, espelho do Bem Infinito (1). Mas dirige-se, de preferência, àquilo que pela sua razão lhe é indicado como bem que lhe convenha especialmente. E aqui está

---

(1) «*Cum omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum: necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 8, art. 1, *Resp.*).

porque se chama à vontade, com toda a precisão, *apetite racional*. Assim se deve caracterizar, de facto uma faculdade que pertence a um ser racional como é o homem.

a) *Vontade e inteligência.*

Orienta-se, pois, a vontade para os bens que a inteligência lhe mostra. Isto revela-nos ser o seu motor mais próximo a inteligência, «que lhe apresenta o seu objecto» (1). A inteligência está na origem da volição: «todo o movimento da vontade tem de ser precedido por um acto intelectual, ao passo que a todo o acto intelectual não corresponde um movimento voluntário anterior» (2). O apetite sensitivo não deixa também de influir, porque «as disposições dum sujeito dado estão à mercê das paixões da sensibilidade» e, assinala-o Aristóteles, cada um julga dos fins segundo essas disposições pessoais (3). Quer dizer: o apetite sensitivo pode ser um dos motores indirectos da vontade — quando perturbe, desvie ou condicione o seu motor directo: a inteligência.

Note-se, porém, e eis um dos aspectos mais interessantes e complexos do assunto que examinamos: movida pela inteligência, a vontade move-a por sua vez. São Tomás ocupa-se com frequência das relações da inteligên-

---

(1) «*...Intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 9, art. 1, *Resp.*). — «*Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum*». (*Idem*, Q. 19, art. 1, *ad tertium*).

(2) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 4, *ad tertium*.

(3) «*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*» (cit. in *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, art. 2, *Resp.*).

cia e da vontade, sob diferentes pontos de vista. Devemos dar uma ideia dessas relações para esclarecer o mistério do acto volitivo. Importa contudo ter sempre presente que as coisas se passam *dentro da unidade fundamental do composto humano*. É o homem que conhece e quer — através de ambas as faculdades. Quando as consideramos aparte e lhes atribuímos papéis variados na produção do acto voluntário, fazemo-lo apenas, ainda uma vez, para esclarecer analiticamente o que na realidade se opera de maneira sintética.

Dito isto, consultemos São Tomás: «Se a inteligência e a vontade» — escreve — «são consideradas em si mesmas, a inteligência é a faculdade mais elevada. Isto se estabelece pela comparação dos objectos de ambas. O da inteligência é mais simples e absoluto que o da vontade. Com efeito, o objecto da inteligência é a ideia do bem a desejar e o bem a desejar, cuja ideia está na inteligência, é o objecto da vontade. Ora, quanto mais um ser for simples e abstracto, mais nobre e elevado será em si mesmo. Temos então que o objecto da inteligência é mais elevado que o objecto da vontade. E visto a natureza própria duma faculdade depender da sua relação com o objecto, a consequência é que a inteligência, por si e absolutamente, é uma faculdade mais elevada e mais nobre que a vontade». Agora o reverso da medalha: — «Relativa e comparativamente, sucede que a vontade seja superior à inteligência. Por exemplo, nos casos em que o objecto da vontade pertença a uma realidade mais elevada que o da inteligência... Como se disse, a acção da inteligência consiste em que a ideia das coisas está no ser que compreende; pelo contrário, o acto da vontade executa-se por um movimento para as coisas tais quais são em si mesmas. É o que fez dizer a Aristóteles (no livro sexto da *Metaphysica*) que

o bem e o mal, objectos da vontade, estão nas coisas e que o verdadeiro e o falso, objectos da inteligência, estão no espírito. Quando, pois, a realidade em que existe o bem for mais elevada que a própria alma onde se encontra a ideia dessa realidade, a vontade, em relação a esta, é superior à inteligência. Mas quando a realidade for inferior à alma então, sob este aspecto, a inteligência é superior à vontade. Eis porque é melhor amar Deus que conhecê-lO e, inversamente, é melhor conhecer as coisas materiais do que amá-las» (1). Nada mais claro. É melhor amar Deus que conhecê-lO — porque, ao amá-lO, tendemos para Deus *tal qual é*, na Sua Perfeição soberana e essencial; ao conhecê-lO, vemo-nos reduzidos a expressá-lO em conceitos inadequados e imperfeitíssimos, que nunca nos permitem apreender a Sua Essência. Por outro lado, é melhor conhecer as coisas materiais do que amá-las — porque, ao conhecê-las, a nossa inteligência as despoja de todos os seus caracteres de materialidade, as *desindividualiza*, nelas busca a ideia abstracta e universal, enquanto, ao amá-las, a nossa vontade adere a elas *tais quais são* e só apreende o universal participado e degradado.

Enfim, para compararmos a inteligência e a vontade, socorramo-nos de outro passo do Aquinense: — «Pode-se considerar a inteligência sob dois aspectos: 1.º — em quanto conhece o *ser* e a verdade universais; 2.º — em quanto é uma certa realidade, uma faculdade particular que possui actividade determinada. Também a vontade se pode considerar sob dois aspectos: 1.º — em relação à universalidade do seu objecto, isto é, em quanto deseja o bem universal; 2.º — como faculdade da alma que tem o seu

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 3, *Resp.*

acto próprio. Se compararmos a inteligência e a vontade segundo a universalidade dos seus objectos, a inteligência é, como dissemos, mais elevada e mais nobre, absolutamente, do que a vontade. — Se considerarmos a inteligência segundo a universalidade do seu objecto e a vontade como faculdade particular da alma, a inteligência é ainda superior à vontade, pois a própria vontade, o seu acto e o seu objecto, estão contidos na razão do *ser* e da verdade que a inteligência apreende. Efectivamente, a inteligência conhece a vontade, o seu acto e o seu objecto do mesmo modo que os outros inteligíveis contidos na razão universal do *ser* e da verdade. — Se, no entanto, considerarmos a vontade segundo a universalidade do seu objecto, que é o bem, e a inteligência como uma certa realidade, uma faculdade especial, então a inteligência, o seu acto e o seu objecto, que é a verdade, estão contidos sob a razão universal do bem, pois cada um deles é um bem particular. Neste caso, a vontade é superior à inteligência e pode pô-la em movimento» (1).

Como se vê, a vontade movida pela inteligência, move-a por sua vez, segundo havíamos anunciado. Para terminar o exame das relações entre as duas grandes faculdades espirituais do homem, falta-nos acrescentar algumas palavras acerca da natureza de ambas quanto aos movimentos recíprocos de que são causa. Preferimos, como de costume, sempre que isso nos é possível, reproduzir os próprios termos do Doutor Angélico, já que estamos a tentar expor o seu pensamento.

— «Há duas maneiras de causar movimento» — ensina São Tomás. — «A primeira, como fim: assim a causa

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 4, *ad primum.*

final move a causa eficiente. E assim a inteligência move a vontade, pois o bem conhecido é o objecto da vontade e move-a como fim. A segunda maneira de causar movimento, é a do ser activo: o princípio de alteração move o que se altera; o princípio de impulsão, o que é impelido. E assim a vontade move a inteligência e todas as faculdadas da alma... O objecto da vontade é, dum modo geral, o bem... Cada uma das outras faculdades se refere a um bem próprio que lhe convém. Por exemplo, a vista refere-se à percepção da cor, a inteligência ao conhecimento da verdade. Donde se deduz que a vontade, à maneira duma causa eficiente, põe em actividade todas as faculdades da alma, excepto as vegetativas»... (1).

Concretamente, no que diz respeito à inteligência: — «A vontade aplica a inteligência a pensar, porque a própria verdade, que é uma perfeição do espírito, se subordina ao bem geral que a vontade procura, enquanto a inteligência só move a vontade de maneira objectiva, para a determinação do seu acto, uma vez que o conhecimento do bem se subordina também ao conhecimento geral da verdade» (2). Logo, «o acto pelo qual a vontade tende para alguma coisa que lhe é proposta como boa, visto ser submetido pela razão a um fim, depende materialmente da vontade e formalmente da razão» (3).

Depois da análise, a síntese. Fez-se a descrição das influências que a inteligência e a vontade exercem entre si.

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 4, *Resp.*

(2) *Sum. Theol.*, Iª-IIªᵉ, Q. 9, art. 1, *ad tertium.*

(3) «*Ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem: materialiter quidem est voluntatis; formaliter autem rationis*». (*Sum. Theol.*, Iª-IIªᵉ, Q. 13, art. 1, *Resp.*).

Foi um simples artifício dialéctico, pelo qual alternadamente se considerou o homem no acto de conhecer e no acto de querer. Afinal, a realidade — não nos fartamos de recordá-lo a cada passo — é *una*. «A inteligência compreende que a vontade quer, a vontade quer que a inteligência compreenda» (1). Em resumo: as duas faculdades concorrem no homem para a efectivação dos seus objectivos superiores, específicos do ser racional: o conhecimento das essências e a tendência para a apreensão dos bens tomados como fins ou, melhor, tomados como meios de tender para o Fim Último (2).

Eis-nos conduzidos a novo ponto de vista, que será útil desenvolver. Dissemos que são voluntários os actos que provenham duma operação imanente do sujeito e em que o sujeito possua o conhecimento do fim ou fins que se propõe. Não é, porém, indispensável que o princípio dessa imanência seja um primeiro princípio. «O princípio intrínseco do acto voluntário, isto é, o poder de conhecimento e de apetição, só é primeiro na ordem do movimento apetitivo, embora seja movido por um motor externo no que diz respeito a outras espécies de movimento» (3). Ora, quando recordamos que a vontade humana está ordenada ao Fim Último, implìcitamente supomos que é movida

---

(1) «*Intellectus intelligit voluntatem velle; et voluntas vult intellectum intelligere*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 4, *ad primum*).

(2) «*Ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 13, art. 3, *ad secundum*).

(3) «*Principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus; quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 6, art. 1, *ad primum*).

por ele. Trata-se dum objecto principal exterior à mesma vontade; isto exige que do exterior ela receba a moção respectiva (1). E não será difícil ver que o motor inicial só pode ser um — o próprio Criador da natureza humana, que é também o seu Fim Último: Deus. Escreve São Tomás: — «A vontade do homem pode ser influenciada por motores que a não tenham criado; mas é impossível que o seu próprio querer (seu movimento natural) provenha dum princípio exterior diverso do próprio Autor da vontade. Esse Autor é Deus, a um duplo título: primeiro, pelo facto de ser a vontade uma faculdade da alma racional, que só Deus pode criar; depois, porque a vontade tende para o bem universal e Deus apenas, na sua qualidade de bem universal, pôde criar essa tendência. Com efeito, outro bem que não seja Deus é-o ùnicamente por participação e representa um mero bem particular: não pode comunicar, pois, a um ser uma tendência universal» (2). E a seguir: — «Deus, na qualidade de motor universal, lança a vontade para o seu objecto universal, que é o bem» (3). De facto, o princípio do acto de inteligência é mais elevado do que a inteligência, é Deus — já o disse Aristóteles (4). Chega-se, pois, à conclusão seguinte: — «Deus move o homem a actuar, não só em quanto propõe aos seus sentidos um objecto desejável ou em quanto o influencia fisicamente, mas também em quanto acciona a sua própria vontade; pois todo o movimento da vontade, como da

---

(1) «*Voluntas, cujus objectum principale est bonum quod est extra volentem, oportet quod sit mota ab alio*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 19, art. 1, *ad tertium*).

(2) *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 9, art. 6, *Resp.*

(3) *Sum. Theol.*, I.^{a}-II^{ae}, Q. 9, art. 6, *ad tertium.*

(4) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 4, *ad tertium.*

natureza, de Deus provém, na qualidade de primeiro motor. E tal como não repugna à natureza que assim seja, visto que ela é nas mãos de Deus uma espécie de instrumento, igualmente não repugna ao acto voluntário ser oriundo de Deus, na medida em que a vontade é por Deus movida» (1).

Portanto, ao assinalar a interdependência da inteligência e da vontade e ao definir a inteligência como primeiro motor da vontade, não se prescinde da restrição: primeiro motor *próximo*. O primeiro motor *radical* é Deus, na sua dupla qualidade de Criador e de Fim Supremo do homem.

b) *Esquema do acto voluntário.*

Estabelecidas estas bases, observemos o mecanismo do acto voluntário, tal qual fizemos para o acto do conhecimento. De acordo com as lições do Doutor Comum, eis como as coisas se passam:

Dá-se, antes de mais nada, uma primeira apreensão, pela inteligência, de determinado objecto, que a mesma inteligência considera um bem a desejar e, por isso, um fim a atingir. Em correspondência, a vontade, obediente à sua natureza, manifesta certa inclinação para o objecto referido. Isto leva a inteligência ao exame do valor do objecto e das possibilidades de alcançá-lo. Responde-lhe a vontade com um desejo, já eficaz, no sentido de chegar ao fim em vista.

Trata-se então de deliberar sobre os meios que devem ser empregados. E, para isso, a inteligência procede a uma

(1) *Sum. Theol.*, I^a-II^ae, Q. 6, art. 1, *ad tertium*.

comparação entre eles, pesa os diversos prós e contras que lhe oferecem. É o que São Tomás intitula *consilium* — ao qual, por parte da vontade, corresponde o *consensus*, isto é, um consentimento ainda indeterminado em relação aos meios que estão a ser postos na balança. Por fim, a inteligência decide-se e fixa-se sobre o meio que considera mais propício. É o *judicium practicum* — e a vontade apoia esse juízo terminal com a sua afirmação de escolha: *electio*. Imediatamente, a inteligência ordena a acção, por uma intimação imperativa: *imperium*. E a vontade aplica, nessa conformidade, os órgãos executores: *usus activus*. O acto está realizado e a vontade descansa na posse do fim obtido: *fruitio*.

Sobre todos estes momentos do acto voluntário exerce o Doutor Angélico a sua cuidadosa e clarividente análise. Não o podemos acompanhar. Basta-nos ter deixado, nestas linhas, um esquema elucidativo. É evidente que tomamos por modelo uma operação na qual a vontade e a inteligência travam esta espécie de lento e largo diálogo. Modelo que raramente aparece no decurso da vida humana, em que tantos actos se praticam sem reflexão e tantos outros se submetem ao automatismo, quer psicológico, quer fisiológico. No entanto, o acto voluntário tipo, o mais completo e perfeito, deve conter todos estes momentos. E muitas vezes, quase sempre, embora abreviados, será possível distingui-los quando a vontade actua.

Deveremos insistir de novo em que se trata, porém, dum acto *uno, espontâneo* — cuja minuciosa decomposição apenas tem por fim torná-lo compreensível à nossa inteligência.

c) *O livre-arbítrio.*

Vamo-nos deter agora perante um dos mais altos problemas da Ética: será livre a vontade humana? Poderá escolher entre duas acções ou objectos contrários, sem que seja tolhida por qualquer jugo estranho? Numa frase breve: a sua escolha obedecerá a alguma força necessária?

São Tomás responde por uma negativa categórica. Escutemo-lo: — «O homem não escolhe de modo necessário» — diz-nos — «e eis a razão. Quando é possível que uma coisa não seja, não é necessário que ela seja; ora é possível ao homem escolher ou não. Em virtude dum duplo poder que lhe é próprio, pode com efeito querer ou não querer, actuar ou não actuar e pode igualmente querer isto ou aquilo, fazer uma coisa ou outra. Isto resulta do próprio poder da razão. Para tudo que esta possa considerar bom, pode tender a vontade. Ora, a razão pode considerar bom não só querer e actuar, mas também não querer nem actuar. Além disso, em todos os bens particulares submetidos ao seu juízo pode-se prender ao que os torna bons ou ao que lhes falta para isto, e os torna, portanto, maus; encará-los, por consequência, como dignos ou não de ser escolhidos. Só o bem perfeito, no qual a beatitude consiste, não oferece à razão nenhum vestígio de mal, o que explica que o homem queira necessàriamente a beatitude e não possa querer ser infeliz» (1).

Repare-se atentamente no seguinte. A nossa vontade tem o seu fundamento numa natureza determinada; terá de participar, à sua maneira, do que a essa natureza seja

---

(1) *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 13, art. 6, *Resp.*

próprio. Isto porque entre o *ser* e o querer — como entre o *ser* e qualquer actividade a que ele se antepõe — há natural subordinação. Ora já vimos que, *por natureza*, a vontade tende ao Bem Supremo. Não se pode, evidentemente, conservar livre quanto a esse Bem Supremo (1). Assim o expõe o Aquinense: — «O fim último move necessàriamente a vontade porque realiza um bem perfeito; e o mesmo sucede quanto aos bens sem os quais tal fim não poderia ser atingido, como existir, viver e outras coisas semelhantes». Mas prossegue logo: — «Pelo contrário, todos os outros bens que se podem dispensar para a obtenção do fim último não se impõem necessàriamente à vontade da mesma maniera que não damos o nosso assentimento a conclusões sem as quais certos princípios possam ficar verdadeiros, embora adiramos a esses princípios» (2). Acontece isto, por exemplo, com as proposições contingentes ou hipotéticas. Reconhecemos como válido que «uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto». Afirmamos, pois: uma parede não pode ser ao mesmo tempo branca e azul. Mas se se formulam juízos deste teor: «uma parede pode ser branca ou azul»; «uma parede que é branca pode-se tornar azul» — mantemos a nossa adesão ao princípio de não contradição e admitimos a validade dos juízos citados.

---

(1) *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 10, art. 1, *ad primum*. — Noutro lugar, afirma São Tomás, por forma bem significativa: «Assim como a inteligência adere necessàriamente aos primeiros princípios, a vontade adere necessàriamente ao fim último, que é a beatitude». — «*Sicut intellectus ex necessitate, inhaeret primis principiis; ita voluntas, ex necessitate, inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 1, *Resp.*).

(2) *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 10, art. 2, *ad tertium*.

De igual sorte procede a vontade com todos os bens contingentes que depara a solicitá-la. Nenhum deles possui a evidência absoluta, a integridade plena do bem perfeito, necessário, universal. Por isso, em todos reside uma indeterminação sobre a qual a vontade livremente apoia a sua escolha. Mais ainda: se é certo que a vontade deixa de ser livre perante os bens que se referem à obtenção do Bem Supremo, não menos certo é que, por vezes, nem mesmo a esses adere necessàriamente, por lhe faltar uma total clarividência a seu respeito. Se a vontade contemplasse, na sua essência, o próprio Deus — seria impelida para Deus de modo imediato, irresistível. Desde que, porém, tal facto se não dá, a vontade, à luz precária da razão, pode ignorar a conexão dos bens relativos que se lhe apresentam com o Bem Supremo — e recusar-se a aderir a eles (1).

Em resumo: a vontade humana só não é livre quanto ao Bem Supremo, ou melhor: quanto à própria essência do bem, que está em Deus. Como, no entanto, a vontade humana encontra, no mundo em que vive e actua, apenas bens deficientes, secundários, fragmentários, participados, e nunca o *bem em si*, o Bem Divino — a vontade permanece livre. Eis a margem larguíssima que São Tomás oferece à liberdade do homem. Eis a base segura em que, no seu sistema, assenta a noção tão discutida e quase sempre tão mal compreendida — do livre-arbítrio.

---

(1) «*Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, ex necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati*» .(*Sum. Theol.*, I, Q. 82, art. 2, *Resp.*).

Não nos demoraremos muito a demonstrar que o homem é dotado de livre-arbítrio. E o motivo é simples: se a questão tem sido debatida com paixão e insistência, os argumentos aduzidos representam quase exclusivamente a ignorância do seu fundo essencial. Assim, por exemplo, aquele que compara a nossa alma a uma balança e assegura que essa balança pende necessàriamente para o motivo mais forte. Quer dizer: a deliberação intelectual acerca dos motivos não comporta nenhuma incerteza, pois inclina-se de modo fatal para um, que se impõe a todos os outros. Mas isto só prova o artifício de se considerar a inteligência e a vontade como entidades separadas, quando — repetimos — são entidades complementares. A inteligência é, de facto, a causa do livre-arbítrio, mas a vontade é o sujeito do livre-arbítrio (1) : a inteligência, pelos juízos que emite; a vontade, pela escolha que efectua. Tudo se esclarece logo que compreendamos que o motivo mais forte é *mais forte* porque a vontade o elege dentre os que a inteligência lhe apresenta. Aceite-se a imagem da alma semelhante a uma balança — com a condição de lhe atribuirmos a qualidade, não de balança *passiva*, mas de balança *activa*.

E, sem nos embrenharmos nas dificuldades fictícias acumuladas contra o livre-arbítrio por adversários mal informados ou mal-intencionados, recorramos, como sempre, aos textos lucidíssimos de São Tomás, que refutam por inteiro as objecções sugeridas antes e depois de terem sido escritos. Eis um passo essencial:

— «O homem possui o livre-arbítrio, ou então os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recom-

---

(1) «*Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed, sicut causa, est ratio*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 17, art. 1, *ad secundum*).

pensas e os castigos seriam vãos. Para o provar à evidência, consideremos primeiro que certos seres actuam sem a emissão de qualquer juízo: assim, a pedra que cai verticalmente; assim, também, todos os seres desprovidos de conhecimento. Outros seres actuam de acordo com um juízo, que não é porém livre: assim, os animais. É desta maneira que o carneiro, ao ver o lobo, julga ser preciso fugir: juízo natural e não livre, pois o carneiro não julga por uma operação sintética, mas por um instinto de natureza.

O homem actua segundo um juízo, visto que, pela sua faculdade de conhecimento, julga ser preciso fugir de alguma coisa ou persegui-la. Como esse juízo não é todavia feito dum instinto natural aplicado a uma acção particular, mas duma certa síntese racional, consequentemente o homem actua segundo um juízo livre, pois tem a faculdade de se dirigir a objectos diversos. De facto, no domínio do contingente, a razão pode seguir direcções opostas, como se vê nos silogismos dialécticos e nos argumentos da retórica. Ora as acções particulares são factos contingentes; logo, o juízo que sobre elas incide pode seguir direcções opostas e não está determinado num único sentido. Por consequência, é necessário que o homem possua o livre-arbítrio, pelo facto mesmo de ser dotado de razão» (1). Sigamos a exposição do Aquinense. Qual o acto culminante do livre-arbítrio? «O acto próprio do livre-arbítrio» — ensina São Tomás — «é a escolha. Somos livres em quanto aceitamos uma coisa e repelimos outra — o que significa escolher. Temos de considerar pois a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora na escolha unem-se

---

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 83, art. 1, *Resp.*

um elemento de conhecimento e um elemento de afectividade. Na ordem do conhecimento, requer-se uma deliberação, pela qual se julgue qual o termo da alternativa a escolher. Na ordem afectiva, é preciso que um movimento apetitivo aceite o que a deliberação julgou». Daí as expressões de Aristóteles, que chama à escolha «intelecto afectivo ou afectividade intelectual» (1) e de S. João Damasceno que chama à deliberação da inteligência «um desejo que se informa» (2). Assim, uma vez mais, se sublinha a colaboração íntima da inteligência e da vontade no acto voluntário. — «A comparação implicada na escolha faz parte da deliberação que a precede e é um acto da razão. A faculdade afectiva não faz comparação alguma; no entanto, pelo facto de ser movida por uma faculdade de conhecimento, que compara, também ela executa uma espécie de acto de comparação, ao preferir uma coisa a outra» (3). Enfim: o intelectual e o afectivo ligam-se para o aperfeiçoamento do acto humano por excelência: a auto-determinação, a escolha livre — o livre-arbítrio.

Mas sabemos que a Ciência de Deus se estende a todo o passado e a todo o futuro — mesmo ao futuro contingente. Como conciliar esta Presciência Divina com a

---

(1) «*(Electio) vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*», (cit. in *Sum. Theol.*, I, Q. 83, art, 3, *Resp.*).

(2) «*Consilium est appetitus inquisitivus*», (cit. in *Sum. Theol.*, Iª-IIªᵉ, Q. 14, art. 1, *ad primum*).

(3) *Sum. Theol.*, I, Q. 83, art. 3, *ad tertium*. — No entanto: — «*Electio importat collationem quamdam precedentem; non quod essentialiter sit ipsa collatio*». (*Sum. Theol.*, Iª-IIªᵉ, Q. 13, art. 1, *ad primum*).

liberdade humana? — indagam, perplexos, numerosos teólogos e filósofos.

O enigma decifra-se, a conciliação obtém-se desde que não falemos em *Presciência Divina*. Em Deus não há antes nem depois; Deus é. Portanto, não tem presciência — porque não há da Sua parte *pre* ou *post:* tudo Lhe aparece num presente necessário e eterno (1). Nós é que conhecemos as coisas por um processo discursivo — isto é, na sua sucessão. «Deus vê tudo num só, que é Ele próprio: vê por isso tudo em conjunto e não sucessivamente». Além disto, a marcha da nossa razão consiste, já atrás foi dito, em ir do conhecido para o desconhecido. Só descobrimos os efeitos depois das causas. «Deus vê os seus efeitos em si mesmo como na própria causa» (2). Em lugar de nos desorientarmos com as noções, na aparência antagónicas, de contingente e de necessário, reflictamos em que o contingente e o necessário só diferem pela relação que têm com a sua causa, que pode produzi-los ou não. Em si mesmos, *são*, a título idêntico, e revestem-se de toda a necessidade do *ser*, que não pode deixar de *ser*. Visto Deus conhecer o futuro em si próprio *como presente*, porque Deus domina o tempo — nada impede que Deus tenha do futuro um conhecimento infalível (3), sem lhe prejudicar a contingência e a liberdade.

---

(1) «*Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia: non solum ea ratione quia habet rationes rerum apud se praesentes... sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab aeterno, prout sunt in sua praesentialitate*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 13, *Resp.*).

(2) «*Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, art. 7, *Resp.*).

(3) «*Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa*

Apliquem-se estas conclusões à liberdade do acto voluntário. E raciocine-se desta forma: — «O livre-arbítrio é causa do seu movimento. Com efeito, pelo livre-arbítrio o homem move-se por si à acção. Não é, porém, indispensável à liberdade que o que é livre seja a primeira causa de si próprio; como também não é requerido, para se ser causa de alguma coisa, ser-se sua primeira causa. É Deus a primeira causa que dá o movimento às causas naturais e às causas voluntárias. E assim como, ao mover as causas naturais, não faz que os seus actos deixem de ser naturais, também ao mover as causas voluntárias não priva os seus actos da sua modalidade voluntária, antes a realiza neles. Porque Deus opera nos seres segundo a sua natureza própria» (1).

Já largamente aludimos a este ponto, na parte relativa ao nosso conhecimento de Deus. Como origem do *ser*, como Super-Ser — Deus transcende as distinções e oposições dos seres criados. É Deus quem faz que o necessário seja necessário e o contingente seja contingente. É Deus quem determina os seres à sua indeterminação específica. Ao afirmarmos que somos livres, nunca poderíamos imaginar possuir a liberdade *quanto a Deus:* seria o mesmo

---

est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem». (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 67).

(1) *Sum. Theol.*, I, Q. 83, art. 1, *ad tertium.*

que deixar de *ser*, deixar de depender da nossa origem. Portanto: vontade livre significa apenas vontade que se move *por si* — em referência a tudo aquilo que condiciona os seres desprovidos de vontade, mas não em referência Àquele que é a própria raiz da nossa existência, e, com maioria de razão, da nossa vontade *criada*. Para concluir, repetimos, ainda e sempre, com São Tomás: — «Deus, na sua qualidade de motor universal, lança a vontade para o seu objecto universal, que é o bem. Sem esta moção de Deus o homem nada pode querer, mas, sob esta moção e por intermédio do raciocínio, determina-se a querer isto ou aquilo, um bem aparente ou real» (1).

Assim se compreende o que é, na sua realidade e nos seus limites, o livre-arbítrio humano.

Diz o Doutor Angélico, num passo que citámos: se o homem não possuísse o livre-arbítrio, conselhos, exortações, preceitos, proibições, recompensas e castigos — tudo seria vão! O valor moral dos actos humanos funda-se sem dúvida na liberdade do acto voluntário. E só por isso será lícito declarar que esse acto é bom ou é mau — culpado ou meritório.

Que significa dizer-se que um acto humano é bom? A sua bondade — mostra-nos o Aquinense — «pode ser encarada sob quatro aspectos: há a bondade genérica, que

---

(1) «*Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo, per rationem determinat sed ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 9, art. 6, *ad tertium*).

pertence à própria acção em si e a torna boa na medida em que existe; a bondade específica, que lhe vem dum objecto conveniente; a bondade acidental, devida às circunstâncias; e a bondade final, constituída pela sua relação com a própria causa da bondade» (1). É evidente que o aspecto mais importante será o que diz respeito ao fim; àquilo *por causa de que* se pratica o acto (2). Ora, como vimos, o acto tem sempre por fim atingir determinado bem. Se esse bem for autêntico, o acto será bom; se o não for, o acto será mau. Mas compete à razão apresentar à vontade os diversos objectos — e apresentá-los sob a aparência de bens a obter. Logo, na razão está o princípio da moralidade dos nossos actos (3). Explica São Tomás: a diferença do bem e do mal, considerada em relação ao objecto dos actos humanos, define-se essencialmente pela conveniência ou não conveniência deste com a razão; de facto, chamam-se actos humanos ou morais os que procedem da razão. No entanto, há um motivo que torna a razão grande reguladora dos nossos actos e faz que por ela se meça a sua bondade: é que a razão humana ocupa um simples lugar de *causa segunda*, e a *causa primeira* é a Lei Eterna, idêntica à Razão Divina (4). Para que um acto humano seja bom — é necessário que esteja em conformidade com a ordem racional e com a Lei Eterna. Caso

---

(1) *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 18, art. 4, *Resp.*

(2) «*Principalissima est omnium circunstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cujus gratia...*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 7, art. 4, *Resp.*).

(3) «*Ratio principium est humanorum et moralium actuum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 19, art. 1, *ad tertium*).

(4) «*...lege aeterna, quae est ratio divina*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 19, art. 4, *Resp.*).

contrário, será mau, será um pecado (1). Donde se deduz que a regra suprema é a Lei Eterna — à qual se deve recorrer quando a razão humana falhar (2). E a conclusão só poderá ser uma: — «A bondade da vontade depende da intenção que diz respeito ao fim. Ora o fim último da vontade humana consiste no Bem Supremo, que é Deus. Para que a vontade humana seja boa, requer-se, portanto, que tenha Deus, o Bem Supremo, por fim» (3).

A Lei Eterna — reflexo da Razão Divina — está inscrita desde sempre na nossa inteligência prática. Assim como possuímos naturalmente em nós os princípios da ordem especulativa, de outros princípios semelhantes necessitamos para a ordem da acção (4). A esse conhecimento habitual e espontâneo dos primeiros princípios destinados a regular a actividade moral do homem, e ao juízo que dele resulta — chama-se sinderese *(synderesis)* (5).

---

(1) «*In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 21, art. 1, *Resp.*).

(2) «*Ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 19, art. 4, *Resp.*).

(3) «*Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus... Requiritur ergo, ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 19, art. 9, *Resp.*).

(4) «*Oportet naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 79, art. 12, *Resp.*).

(5) «*Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium per-*

O equivalente, no domínio da moral, ao princípio de não contradição, base de todos os outros, é o seguinte primeiro exioma: — «Deve-se fazer o bem e combater ou evitar o mal». Serve de ponto de partida a quaisquer actos que pratiquemos. Exemplo: se dizemos — «Precisamos de cuidar da nossa saúde», subentende-se: a saúde é um bem e como se deve fazer ou procurar o bem... Ou: a doença é um mal e como se deve combater ou evitar o mal...

Não nos vamos alongar sobre este assunto, que aliás o Doutor Comum trata com desenvolvimentos e pormenores admiráveis. Apenas lembraremos de relance que a responsabilidade, o mérito ou demérito dos nossos actos e a classificação dos hábitos (1) em virtudes e vícios, têm a sua origem no livre-arbítrio — assim como os prémios e os castigos com que a justiça, divina ou humana, defende e mantém a ordem moral.

Distingue São Tomás, entre as virtudes (qualidades da alma que a levam a fazer o bem e a não fazer o mal (2) — as intelectuais (destinadas a aperfeiçoar a inteligência) e as morais (destinadas a aperfeiçoar a vontade). Das primeiras, salientam-se: a sabedoria, a ciência e o entendimento. Das segundas, a prudência, a justiça, a fortaleza

---

manens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum...». (*De Veritate*, Q. 16, art. 2, *Resp.*).

(1) Os hábitos *(habitus)* são qualidades estáveis, que dispõem as faculdades a actuar, de preferência, no sentido do bem ou do mal.

(2) «*Virtus est habitus semper se habens ad bonum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 55, art. 4, *Resp.*).

e a temperança. Cada uma destas virtudes representa um termo médio entre dois vícios opostos (1).

A correr, mencione-se ainda, no que respeita à ética individual, a concepção tomista do dever — necessidade moral de praticar ou evitar certos actos, impostos ao homem pela lei (2); e do direito — faculdade moral que a lei concede a cada um de possuir, de fazer ou de exigir alguma coisa. O homem tem: *a)* deveres para com Deus (intelectuais: conhecê-lO e amá-lO; práticos: prestar-Lhe o culto devido); *b)* deveres para consigo próprio (quanto à sua alma: aperfeiçoamento da inteligência e da vontade; quanto ao seu corpo: conservação da saúde e da vida) (3); *c)* deveres para com o próximo (de caridade e de justiça). Também possui direitos inerentes a estes últimos deveres: o de liberdade religiosa (pelo qual pode praticar tudo o que ensina a verdadeira Religião); o de dignidade pessoal (pelo qual pode exigir que o tratem como ser racional, dotado de fim próprio, e não como simples meio que os outros usem para os seus fins); o de legítima defesa (pelo qual se pode opor, mesmo com emprego da força, a qualquer agressão injusta); o de propriedade (pelo qual pode adquirir bens e dispor livremente deles); o de associação

---

(1) «*Manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 64, art. 1, *Resp.*).

(2) Claro que se o dever é imposto como obrigação moral às criaturas dotadas de livre-arbítrio — de Deus fundamentalmente deriva.

(3) Daqui resulta a proibição expressa do suicídio, por ser um acto contrário à inclinação natural do homem, que é viver, e aos seus deveres para com Deus, para consigo mesmo e para com a sociedade, da qual não pode desertar. Portanto: — «*seipsum occidere est omnino illicitum...*». (*Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, Q. 64, art. 5, *Resp.*).

(pelo qual se pode unir a outros para um fim comum, lícito e honesto).

Ocupar-nos-emos da moral social em capítulo à parte.

d) *A verdadeira liberdade.*

Antes, porém, desejamos extrair do que fica dito nestas páginas o conceito autêntico de liberdade humana — tal qual resulta dos princípios de São Tomás de Aquino.

A verdadeira liberdade consiste em o ser racional se dirigir por si, com real mérito, ao Fim Último; em evitar tudo aquilo que o desvie desse rumo; em obedecer, por determinação própria, aos superiores imperativos da natureza humana e da verdade integral.

Serão, portanto, mais livres os actos voluntários que forem resultado de mais larga meditação e assim se conformarem à ordem racional (1) que espelha a Ordem Divina e assegura ao homem a maior soma de felicidade atingível no mundo.

Resumo e conclusão: a verdadeira liberdade humana não é um fim, é um meio — um meio cujo valor ético depende do fim visado. E a máxima nobreza do ser racional consiste em usar essa liberdade de maneira a convertê-la em instrumento do próprio resgate e da conquista da beatitude, em servir Deus que o criou — em modelar por suas mãos o destino a que está ordenado pelo seu Criador.

---

(1) «*La verdadera libertad no existe en el mundo cuando se le despoja del más bello timbre de su naturaleza, que es obrar conforme à la razón*» — define Jaime Balmes, em *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la Civilizacion Europea.*

As sociedades humanas

DA ética individual passemos à ética social. São Tomás deixou a este respeito alguns trechos, raros e dispersos — que, todavia, no nosso entender, bastam para formar noção razoàvelmente clara das suas ideias sociais e políticas (1). De facto, o Aquinense, na visão de conjunto teológico-filosófica do Universo, estabelece determinado número de princípios básicos, dos quais, em caso de omissão, será lícito deduzir uma orientação tomista ampliada a novos sectores. Empresa melindrosa e difícil? Decerto. Mas não irrealizável — visto São Tomás, em tudo quanto ensina, manifestar superior unidade de pensamento. Se Deus o permitir, tentaremos desenhar a largos traços, numa obra em projecto, o quadro esquemático da «sociologia» tomista (2).

---

(1) Deve-se recordar que, para o Doutor Comum, «*necesse fuit ad complementum philosophiae, de civitate doctrinam tradere, quae politica nominatur, id est civilis scientia*». (In *I liber Politicorum*, lect. 1).

(2) Trata-se dum livro em que há muito trabalhamos: *Ideias sociais e políticas de São Tomás de Aquino*.

Ninguém estranhe que falemos de *sociologia tomista* — e liguemos assim ao pensamento do Aquinense um termo inven-

Mesmo para quem persista em duvidar da autenticidade do famoso e discutidíssimo opúsculo *De Regno* (1) — ainda ficam diversas fontes, suficientemente elucidativas para avaliarmos dos seus conceitos nesta matéria. Aproveitaremos também o *De Regno*, já por não estarmos convencidos ainda de que não sejam de São Tomás o Livro I e o Livro II (até final do capítulo quarto) do referido opúsculo, já porque só nos apoiamos nos textos que outros, da *Summa Theologica* ou dos Comentários à *Política* de Aristóteles (2), sancionem e reforcem. Assim — e assim

---

tado por Augusto Comte no século XIX. Já vários o têm feito — como, para citar um exemplo, o jurista Raul Brugeilles, no curioso volume saído há alguns anos em Paris: *Introduction à une Sociologie thomiste.*

(1) De acordo com Cláudio Roguet (*Du Gouvernement Royal*, ed. de 1926, pág. II), preferimos chamar *De Regno ad regem Cypri* ou, mais sumàriamente, *De Regno*, ao conhecido opúsculo que tem sido designado, regra geral, por *De Regimine Principum*. A autoridade do Catálogo Oficial integrado no depoimento de Bartolomeu de Cápua e a própria matéria do mesmo opúsculo aconselham a adopção desse título — assim como as palavras do Autor que, no Argumento preambular, declara o seu intuito de escrever um tratado do governo real: «*librum de regno conscriberem*».

(2) Marcelo Demongeot, no seu excelente estudo *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas d'Aquin*, que largamente consultámos e utilizámos para escrever o presente capítulo, ocupa-se ao mencionar as suas fontes dos Comentários à *Política* de Aristóteles. E recorda que se, para Baumann (em *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino*, págs. 74-75) neles se encontra o autêntico pensamento do Aquinense, para Antoniades (em *Die Staatslehre des Thomas ab Aquino*, pág. 3) só o de Aristóteles aparece, enquanto Crahay (em *La Politique de Saint Thomas*) é de opinião que os dois autores estão de acordo e,

apenas — se tornará possível lançar um pouco de luz sobre a questão (1).

Dos capítulos anteriores, conclui-se que, para o Doutor Comum, o homem é um ser cheio de imperfeições e

---

quando divergem, nunca o Santo Doutor deixa de o acentuar. Enfim, cita ainda o ponto de vista de Feugueray (em *Essai sur la doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, pág. 18), segundo o qual os Comentários servem para nos esclarecer acerca da linguagem política de São Tomás. Marcelo Demongeot, por sua vez, afirma que os Comentários «*fournissent toutes les notions, toute la* matière *de la politique propre de Saint Thomas, quitte à en modifier les solutions, s'il y a lieu, eu égard aux principes posés dans la Somme et le De Regimine Principum*». É, como se vê, o critério que por nossa vez seguimos: consultar as três fontes e apenas aproveitar aquilo em que todas três estejam de acordo.

Observe-se que para Teófilo de Cremona só pertencem ao Doutor Angélico os Comentários aos dois primeiros livros da *Política* de Aristóteles e ao terceiro livro até fim da 6.ª lição. Mandonnet, fundado em vários catálogos autorizados — como os de Echard, em *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, pág. 286; de Rubeis, *Dissert.*, XXIII, cap. 3, n.º 2; de Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas*, I, pág. 88 — contesta-o e assevera serem de São Tomás os Comentários aos quatro primeiros livros. (Mandonnet: *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, 2.ª ed., pág. 29). Os Comentários aos restantes livros seriam de Pedro de Alvernia, que segue integralmente a doutrina, o método e o estilo do Mestre — «*fidelissimus discipulus ejus*», chama-lhe Ptolomeu de Luca. Merecem, pois, toda a confiança as suas glosas, que algumas vezes nos será dado citar.

(1) Num substancioso estudo «*À margem do De Regimine Principum*» (*Estudos Filosóficos e Críticos*, págs. 131 a 137), Alfredo Pimenta expôs a argumentação de Ezio Flori, tal como o escritor italiano a desenvolve no seu trabalho *Il trattato «De Regimine Principum» e le dottrine politiche di S. Tommaso*, contra a probabilidade de ser da autoria do Doutor Angélico o

fraquezas, que se debate contra mil obstáculos, se curva a mil dependências, se condiciona por necessidades inúmeras — mas possui, graças à sua alma, altas virtualidades de resgate e aperfeiçoamento. A sua natureza racional per-

---

famoso opúsculo, mesmo até o capítulo quarto do Livro II. Parecia Alfredo Pimenta concordar com as observações de Flori e, no final, punha em relevo as contradições e dissonâncias que existem entre a *Summa Theologica* e o *De Regno*. Segundo cremos, embora sejam incontestáveis alguns dos aspectos que o erudito português sublinhou — ao lado dessas contradições e dissonâncias muitas concordâncias e harmonias se registam entre as duas obras, como se verá adiante. Por isso, não supomos decisivo o trabalho de Ezio Flori e, de acordo com outros autores, numerosos e categorizados, persistimos, até nova ordem, em considerar de São Tomás a parte do *De Regno* aceita, pela maioria, como autêntica. Note-se que, num estudo muito mais recente, *La autenticidad de la obra DE REGNO de Santo Tomás*, o professor jesuíta Eleutério Elorduy não vacila em atribuir ao Doutor Angélico a autoria de *todo* o opúsculo — que Ptolomeu de Luca apenas teria editado após a sua morte, e acrescentado em alguns pontos. (*Santo Tomás y el Tradicionalismo Medieval*. San Sebastián, 1939, págs. 93 a 116).

Escrevia, a certa altura, Alfredo Pimenta: — «O que vem na *Summa Theologica* e nos *Comentários à Política de Aristóteles*, não sendo uma exposição sistemática, é, no entanto, o suficiente para qualquer de nós elaborar um esboço do sistema teológico-político tomista. Com passagens, afirmações colhidas aqui, além — nós podemos ter uma ideia do que seria a teoria política de São Tomás». Estas palavras confirmam o nosso ponto de vista acima enunciado. Mas, em nota, Alfredo Pimenta rectificava-se, manifestava o seu extremo cepticismo a tal respeito e condensava-o nestes períodos expressivos: — «Ou porque as concepções políticas modernas são inajustáveis às concepções políticas medievais, ou porque o Doutor Angélico não se dispusera a formular claramente as suas ideias, ou pelos dois motivos ao mesmo tempo, a verdade é que chegar-se objectiva-

mite-lhe não só conhecer pela inteligência o fim a que está ordenado — mas tender a alcançá-lo pela vontade livre. Essa auto-determinação em referência ao fim traz duas consequências: a primeira, é que o homem procura juntar-se a outros homens para melhor organizar a sua vida e atingir os seus objectivos (1) — a segunda, é que o homem compreende a necessidade de alguma coisa a que espontâneamente se subordine e que o dirija ao fim ambicionado (2). Daqui nascem os diversos tipos de sociedades humanas.

Sob um ponto de vista genérico, definir-se-á pois a sociedade como a união estável de certo número de pessoas que colaboram em ordem a um fim (3). Haverá, pois,

---

mente a acordo em relação ao pensamento político de São Tomás... não é possível».

Temos na maior conta a opinião do autor de *Estudos Filosóficos e Críticos,* cujo saber e cuja competência grandemente admiramos. Afigura-se-nos, todavia, excessiva a conclusão que acaba de ser transcrita. Ainda uma vez: se Deus o permitir, faremos o que pudermos para demonstrá-lo, no referido trabalho em projecto.

(1) «...*homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum*». (In *I liber Ethicorum,* lect. 1, n.º 4). — «*Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens... Nam igitur homini naturale quod in societate multorum vivat...*». (*De Regno,* lib. I, cap. 1). — «*Homo naturaliter est animal sociale*». (*Sum. Theol.,* I, Q. 96, art. 4, *Resp.*).

(2) «*Indiget homo aliquo dirigente ad finem*». (*De Regno,* lib. I, cap. 1). — E ainda: «*Socialis vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet*». (*Sum. Theol.,* I, Q. 96, art. 4, *Resp.*).

(3) «*Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum, ad aliquid unum communiter agendum*». (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* cap. III).

tantas sociedades quantos os fins a obter — desde os mais elevados aos mais ínfimos. Entre todos os seus componentes estabelece-se uma solidariedade profunda, de interesses, de sentimentos, de actividades. E como é necessário um princípio director que permita alcançar o fim em vista — torna-se indispensável que uma autoridade unificadora e disciplinadora oriente o conjunto, evite a dispersão ou oposição de esforços. Os membros da sociedade constituem assim uma espécie de *base material* da mesma. Enquanto essa *base material* for constituída por elementos individuais — a sociedade apenas existe *em potência*. Para existir *em acto* tem de surgir o *princípio formal*, que é a autoridade. Efectivamente «a multidão desagregar-se-ia se não houvesse alguém encarregado de tudo que diz respeito ao bem comum» (1).

a) *Sociedade familiar e sociedade civil.*

A sociedade inicial, aquela que a natureza apresenta antes de qualquer outra — é, sem dúvida, a sociedade familiar, caracterizada por São Tomás nestas palavras: «uma comunidade estabelecida pela natureza em vista da existência quotidiana» (2). A sua origem reside na união do homem e da mulher para o prolongamento da espécie e

---

(1) «*Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens*». (*De Regno*, lib. I, cap. 1). — «*Multi per se intendunt ad multa; unus vero ad unum. Quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 96, art. 4, *Resp.*).

(2) *Comm. in I liber Politicorum*, lect. 1.

as suas grandes razões de existência, de desenvolvimento, de larga duração através das gerações sucessivas resultam, como é óbvio, das consequências naturais adstritas à mesma finalidade: educação dos filhos, assistência recíproca dos pais, conservação do lar. Todas estas circunstâncias levam o Aquinense, depois dum exame pormenorizado e consciencioso, a declarar que o casamento deve ser indissolúvel, deve subsistir até o fim da vida de ambos os cônjuges (1). Não ignora o Santo Doutor que, em alguns casos, — embora se trate, evidentemente, de casos, na sua maioria, excepcionais — a indissolubilidade se torna pesada e dificultosa. Mas objecta muito a propósito: «nas leis do matrimónio considera-se de preferência o que convém ao maior número e não o que convém a um ou outro caso particular» (2). Efectivamente «assim como o bem dum só homem não é o fim supremo pois está ordenado ao bem comum, da mesma forma o bem de cada família está ordenado ao bem da comunidade» (3).

---

(1) «*Si sollicitudo patris de filio causat, etiam in avibus, commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae, in humana specie, pater et mater simul commaneant*». (*Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 123). — E ainda: *De Malo*, Q. 15, art. 1, *Resp.*; *Sum. Theol.*, *II*ª-*II*ªᵉ, Q. 154, art. 2, *Resp.*

(2) «*In legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit*». (*Sum. Theol.*, Suppl., Q. 67, art. 1, *ad quartum*). — Como se sabe, o Suplemento à *Summa Theologica* não é de São Tomás; é de Reinaldo de Piperno. Mas espelha fielmente as ideias do Mestre.

(3) «*Sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta*». (*Sum. Theol.*, Iª-IIªᵉ, Q. 90, art. 3, *ad tertium*). Isto, porque «*bonum multitudinis est majus quam bonum unius qui*

A família é, porém, ainda uma parte apenas da comunidade perfeita ou seja da sociedade civil (1). Desta nos cumpre agora ocupar-nos, com um pouco mais de vagar.

Não basta a sociedade familiar às exigências complexas da vida humana e à capacidade do homem para o trabalho em comum. Daí, a constituição de outro organismo mais vasto, a sociedade civil, agregado de famílias, em que já se encontra uma diferenciação de funções e de poderes. Sobre este organismo, é ainda mais imprescindível a existência duma autoridade firme, apta a conduzi-lo ao seu fim. Esse fim, de ordem temporal, não deve comprometer o fim último de cada uma das pessoas e deve harmonizar tanto quanto possível os interesses privados e o interesse colectivo, que não se identificam. «São fins diversos o bem individual, o bem da família e o bem da sociedade» — escreve São Tomás (2). E noutro lugar: — «O bem comum da sociedade e o bem singular de cada pessoa não diferem apenas segundo a quantidade, mas segundo uma diferença formal» (3). Para desempenhar, portanto, integralmente a missão que lhe compete, precisa a autoridade de se mostrar a melhor garantia e defesa do bem comum.

---

est de multitudine...». (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 39, art. 2, *ad secundum*). — O mesmo se lê no *De Regno*, lib. I, cap. 9: — «*Majus et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius*».

(1) «*Inter omnes communitates ipsa (communitas civitatis) est perfectissima...*» . (*In I liber Politicorum*, lect. 1).

(2) « *Diversi fines sunt bonum proprium unius, et bonum familae, et bonum civitatis et regni*». (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 47, art. 11, *Resp.*).

(3) «*Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum: sed secundum formalem differentiam*». (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 59, art. 7, *ad. secundum*). — E no *De Regno* (lib. I, cap. 1)

b) *Qual o melhor sistema de governo?*

Qual a organização mais perfeita da autoridade em relação a este objectivo? Ou, em mais claros termos, qual o sistema de governo preferível?

Geralmente, para se conhecer a opinião de São Tomás sobre tal assunto, recorre-se ao *De Regno*. De facto, parece-nos que no essencial do problema as conclusões do *De Regno* estão de acordo com as dos outros textos. A marcha seguida no opúsculo dedicado ao Rei de Chipre é que nem sempre coincide com a desses textos mais autorizados e, embora possua grande limpidez e segurança de raciocínio, enferma por vezes de certo simplismo que lhe compromete, em parte, a eficácia. Ou porque o autor não seja o Aquinense, ou porque, se o é, vise sobretudo uma clareza linear e não se importe de resolver sumàriamente dificuldades que melhor aprofunda e esclarece noutros passos da sua obra — a verdade é que o *De Regno*, embora em alguns aspectos revele o pulso do Mestre, ou de um bom discípulo do Mestre, não se mantém sempre à altura dos trabalhos culminantes de São Tomás.

Por isso, na investigação acerca do regime preferível, em vez de seguir o *De Regno* linha a linha, supomos mais indicado obedecer a outro critério. E à medida que progredirmos, sempre que vier a propósito, colheremos no *De Regno* os subsídios úteis, os argumentos justos, as observações pertinentes.

---

aponta-se luminosamente a razão dessa dissemelhança: os interesses próprios, ou individuais, dividem; o interesse comum, unifica: — «*Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur*».

Cremos ser este o caminho a traçar. Uma vez traçado, já se poderá avançar com maior confiança.

Dissemos há pouco: a autoridade constitui o elemento formal das sociedades, o seu princípio unificador. O objectivo inicial a que se devem aplicar, antes de mais nada, o dirigente ou os dirigentes de qualquer organismo social é, portanto, a sua unificação. Eis um dos fragmentos mais expressivos de São Tomás neste sentido: — «O melhor governo é o governo dum só. E a razão é que governar é dirigir o conjunto dos governados para o seu fim — fim que é um bem determinado. Ora, a unidade pertence à essência do bem, como o prova Boécio ao mostrar que, assim como todos tendem para o bem, todos tendem para a unidade, sem a qual não subsistiriam; pois tudo existe na medida em que é uno. Por consequência, todas as coisas repugnam quanto possível a deixar-se dividir e a sua dissolução provém sempre duma falha na sua unidade. Assim, o fim visado pelo que governa uma multidão é a unidade, ou paz» (1).

Mas há um ponto fundamental a atender. Se governar é estabelecer a unidade — trata-se da unidade *ordenada a um bem,* tomado como fim comum. O justo critério para escolher o melhor sistema de governo consistirá, antes de mais nada, em indagar qual o fim que se propõe.

---

(1) «*Ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax*». (*Sum. Theol.*, I, Q. 103, art. 3, *Resp.*). — «*Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi*». (*Summa contra Gentiles,* lib. IV, cap, 76).

Assim se liga, ou antes se suspende, a Política à Ética. E a ordem social aparece-nos sob a direcção incontestável da ordem moral.

A pessoa humana está submetida a um tríplice domínio: primeiro, ao domínio da própria razão, como se mostrou no capítulo anterior; segundo, ao domínio da autoridade que regula, dentro das realidades sociais, o condicionalismo da sua acção; terceiro, ao domínio superior da Lei Divina. O homem raciocinará como deve sempre que se conforme à ordem querida por Deus. A autoridade governará como deve sempre que não afaste a sociedade dessa ordem, antes a encaminhe segundo os ditames a ela conducentes. Logo, a excelência do governo avalia-se pela qualidade do fim próximo que visa, ou melhor: pela adequação desse fim à conquista do Fim Último (1).

Quanto aos fins — ou ideais — que inspiram os diversos regimes, apresenta-nos o Aquinense uma classificação tripartida, que não incide apenas (como no *De Regno*) sobre o número de governantes. Segundo entende, os fins que se propõem os regimes existentes, reduzem-se, na sua essência, a três: virtude, riqueza, liberdade. E, portanto, há três modelos políticos essenciais: o que se ordena à

---

(1) «*Nihil est bonum, nisi in quantum est similitudo et participatio Boni Summi, ipsum quoque Summum Bonum, quodam modo appetitur in quodlibet bono*». (In *I liber Ethicorum*, lect. I, n.º 11). — «*Diversitas rerumpublicarum primo est ex diversitate finis, deinde ex diverso modo se habendi ad ipsum... Diversi enim modi vivendi diversae respublicae sunt...*». (*In VII liber Politicorum*, lect. 6, § 3). — «*Est societas adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum; et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet distingui et de eis judicari, cum judicium uniuscujusque rei praecipue sumatur ex fine*». (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. III).

virtude dá lugar ao princípio aristocrático (1); o que se ordena à riqueza — ao princípio oligárquico (2); o que se ordena à liberdade — ao princípio democrático (3).

O princípio aristocrático — dentro do qual se busca a selecção dos governantes, para se encontrar o melhor ou os melhores *secundum virtutem* — pode-se cristalizar em duas formas: se se escolhe o melhor de todos, um só, temos a realeza; se se escolhe um grupo dos melhores, temos a aristocracia pròpriamente dita. Oriundos da mesma essência, estes dois regimes divergem na sua tendência especial: a realeza, para a unidade; a aristocracia, para a justiça distributiva (4).

Os princípios oligárquico e democrático não comportam divisão alguma — visto a sua ordenação à riqueza e à liberdade ser indiferente ao número dos que exerçam o mando.

---

(1) «...*Ratio et terminus status optimatum est virtus...*». (*Comm. in IV liber Politicorum*, lect. 7, § 6).

(2) «...*Ratio et terminus ejus sunt divitiae...*». (*Comm. in IV liber Politicorum*, lect. 7, § 6).

(3) «...*Ratio et terminus status popularis est libertas...*». *(Ibidem)*. — Em resumo: «*Quae quidem principalitas, in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem; in oligarchica, secundum divitias; in democratia, secundum libertatem; et, in aliis, aliter*». (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 61, art. 2, *Resp.*).

(4) São Tomás distingue a justiça *geral* ou *legal*, que ajusta os interesses individuais em ordem à supremacia do bem comum — e a justiça *particular*, que se divide em *comutativa* e *distributiva*.

A justiça *comutativa* regula as várias relações que se estabeleçam entre os indivíduos. A justiça *distributiva* regula as que se estabeleçam entre a comunidade e os indivíduos — e procura que cada membro da mesma comunidade receba a sua legítima parte, proporcional, dos bens colectivos. (*Suma Theol.*, II^a-II^{ae}, Q. 61, art. 1, *Resp.*).

Resultam daqui, por consequência, quatro regimes distintos: realeza, aristocracia, oligarquia, democracia. E ainda, como aberração, a tirania, que apenas tem por fim satisfazer o egoísmo do governante ou dos governantes — contrário em absoluto à sua própria função, já que representa a antítese do bem comum (1).

Eis a classificação básica de São Tomás, aquela que se integra plenamente no seu conceito, teológico e ético, do mundo. A classificação do *De Regno*, mais acessível, de ordem prática, firma-se no número dos governantes, mas só é de aceitar desde que se subentenda a outra, desde que se lhe anteponha a definição dos três princípios correspondentes aos três fins essenciais das sociedades humanas.

Nesta segunda classificação, cita o Doutor Angélico seis regimes-tipos: o bom governo dum só — a realeza; de vários escolhidos entre os melhores — a aristocracia; duma classe numerosa de cidadãos — a república *(politia)*; o mau governo dum só — a tirania; dum pequeno número, que se impõe pela sua riqueza e oprime o povo, isto é, dum grupo de tiranos — a oligarquia; da plebe, que se impõe pelo seu grande número e oprime os ricos — a democracia (2).

---

(1) «*Distinguuntur leges humanes secundum diversa regimina civitatum. — Quorum unum, secundum Philosophum... este regnum quando scilicet civitas gubernatur ab uno... Alliud vero regimen est aristocracia, id est, principatus optimorum vel optimatum.... Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum... Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia... Aliud autem est tyranicum, quod est omnino corruptum*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 95, art. 4, *Resp.*).

(2) *De Regno*, lib. I, cap. 1. — É curioso notar que aparece aqui o regime *república (politia)* oposto a *democracia*. Trata-se dum regime-plataforma. Efectivamente, São Tomás

De entre os bons governos (os maus, é claro, excluem-se por si), qual preferir? Já foi assinalada, como objectivo supremo da autoridade, a unificação do conjunto social, que assim adquire o aspecto dum todo orgânico *(multitudo consociata, congregata)*. Por outro lado, de entre os fins que podem ser propostos à sociedade, o mais nobre, o melhor, o fim por excelência, é a vida *segundo a virtude*, orientada pelas mais altas regras morais (1).

---

assinala que, em democracia, o fim supremo é a liberdade — mas que, na prática, tal fim se traduz pelo despotismo do maior número e como o maior número é formado sobretudo de pobres, pelo despotismo dos pobres sobre os ricos. (*«Democratia, id est, potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites»*. — *De Regno*, lib. I, cap. 1). A única forma de restabelecer o equilíbrio é dar aos ricos um número de votos correspondente à sua fortuna — o que vem a ser uma combinação de democracia e oligarquia. E constitui-se a república *(politia)*, assim chamada *«eo quod est communis divitibus et pauperibus»*. (In *VIII liber Ethicorum*, lect. 10, § 1).

No entanto, embora a *politia* ou república entre, desta maneira, na lista dos bons regimes, o Doutor Comum não deixa de considerá-la, apesar de tudo, o *pior* ou o *menos bom* dos que figuram nessa lista *(Ibidem)*.

É ocasião de observar que este termo *politia* aparece nos textos tomistas com diversas significações: por exemplo, a de organização geral da sociedade, que inclui o sistema de governo, as leis, os costumes, etc. (Ver o substancioso artigo de D. Lallement, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin: II — La définition thomiste des différents régimes*. (*Revue de Philosophie*, 27.º ano, n.º 5, pág. 466) — e também Marcelo Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas d'Aquin*, págs. 21 a 28). Aqui, tomamos apenas *politia* como sinónimo de república, na classificação dos regimes.

(1) *«Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur,*

Qual o regime em que ambos estes requisitos eminentemente coincidem? A realeza.

c) *A realeza.*

De facto, «a causa da unidade é, por essência, aquilo que seja uno. Evidentemente, vários (governantes) não podem unir e harmonizar uma sociedade sem estarem, eles próprios, de qualquer maneira, unificados. Mas o que é uno por si mesmo pode ser origem de unidade bem melhor do que a multiplicidade que se unifica. Donde se segue que a sociedade é mais bem governada por um do que por vários» (1). O governo dum só é, aliás, — continua o Doutor Comum, sempre fiel ao seu método preferido,

---

ut simul bene vivant... bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis». (De Regno, lib. I, cap. 14).

Desta primazia da *virtude* como ideal colectivo, tirou D. Lallement, eminente Professor de Sociologia do Instituto Católico de Paris, o argumento primordial do Doutor Angélico contra a democracia: — ***«Le reproche le plus profond adressé par Saint Thomas à la démocratie est de n'être pas orientée par ses institutions à la prédominance de la vertu, mais seulement à la sauvegarde d'un bien qui n'est que relatif: la liberté...»*** *(La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin,* pág. 485).

(1) ***«Unitatis causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gobernatur per unum quam per plures».*** *(Sum. Theol.,* I, Q. 103, art. 3, *Resp.*). — Em termos parecidíssimos, o *De Regno* expõe idêntico raciocínio: — ***«Manifestum est quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium»*** (lib. I, cap. 2).

de ilustrar quanto possível as teses abstractas com imagens concretas — o regime que com maior frequência a natureza nos apresenta. «Assim, nas partes do corpo, há uma que move todas as outras: o coração. E, de igual sorte, uma força apenas comanda sobre as várias partes da alma: a razão. As abelhas têm uma só rainha e o Universo tem um só Deus, criador e governador de todas as coisas» (1).

Para que a realeza cumpra inteiramente a sua missão normal e melhor confirme a superioridade que lhe deve ser reconhecida em relação a todos os outros regimes, o Rei deve ser o mais digno e o mais apto *(superexcellens in virtute)* (2), possuir altas qualidades morais (3), encaminhar os súbditos ao seu fim próprio (4), tornar-se o

---

(1) *De Regno*, lib. I, cap. 2. — Paralelamente, São Tomás escreve na *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 105, art. 1, *Videtur quod:* — «*Optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem: quia hujusmodi regnum maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio*».

(2) «...*ad bonum virum pertinent posse bene principari et bene subjici*». (*Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, Q. 47, art. 11, *ad. secundum*). — «*Non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, scilicet ut it superexcellens in omnibus bonis et animae et corporis et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum*». (*In VIII liber Ethicorum*, lect. 10, § 2). — «*Regius status est cui subjicitur multitudo quae nata est subjici secundum inclinationem naturalem alicui superexcellenti in virtute ad principatum politicum vel regalem*». (*In III liber Politicorum*, lect. 16, § 4).

(3) «...*oportet quod habeat perfectam virtutem moralem*». (*In I liber Politicorum*, lect. 10, § 7).

(4) *De Regno*, lib. I, cap. 14. — Este é mesmo o objectivo primacial que o Soberano se deve propor. A alta função que desempenha, longe de ser instituída para seu benefício, foi criada para benefício do comum. «*Principes terrarum sunt a Deo ins-*

defensor da justiça (1), comandar e decidir com rectidão, oferecer o exemplo máximo da virtude de prudência (2). A todas estas exigências relativas à personalidade do Rei, corresponde São Tomás com a atribuição de plena e eficaz soberania, que além de lhe ser conferida vitalìciamente (3) lhe permita exercer a sua vontade sem quaisquer entraves (4), com poder íntegro e absoluto (5). Embora

---

tituti non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem populi utilitatem procurent» — resume São Tomás, no *De regimine Judaeorum* (*In «Sexto quaerebatis»*). Ptolomeu de Luca traduz mais tarde igual conceito numa legenda singularmente expressiva, ao escrever a conclusão do *De Regno:* — «*Regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*».

(1) «*Officium regis est esse custodem justitiae*». (*In V liber Politicorum,* lect. 8, § 7). — «*Est (justitia legalis) in Principe principaliter et quasi architectonice...*» (*Sum. Theol.,* II^a-II^{ae}, Q. 58, ar. 6, *Resp.*).

(2) «*...prudentia... est propria virtus principis...*». (*In III liber Politicorum,* lect. 3) — «*...dirigere subditos secundum rationem, praecipiendo et distribuendo bona communia et judicando recte... distribuere recte principatus, quia istae competunt sibi per virtutem quae est prudentia, quae est propria ei...*» (*In VII liber Politicorum,* lect. 3, § 14).

(3) «*Rex perpetuo principatur*». (*In I liber Politicorum,* lect. 10, § 3).

(4) «*...dicendum est de rege simpliciter qui in omnibus secundum suam voluntatem non secundum legem agit et regit, et non secundum quod movetur ab alio*». (*In III liber Politicorum,* lect. 15, § 1). — Quando aqui se diz que o Rei governa segundo a lei, quer dizer: segundo uma lei feita ou editada por outrem. A lei que a sua vontade formula, é ele o primeiro a submeter-se, também voluntàriamente. (*Sum. Theol.,* I^a-II^{ae}, Q. 96, art. 5, *ad tertium*).

(5) «*Plenariam habet in omnibus potestatem*». (*In I liber Politicorum,* lect. 10, § 3). — E noutro lugar: «*Regale est regimen quando ille qui civitati praeest habet plenariam potestatem*». (*In I liber Politicorum,* lect. 1, § 3).

discutida, afigura-se-nos indubitável a preferência do Aquinense pela hereditariedade dinástica (1). Tanto mais que exalta muito expressivamente o sistema monárquico não só como «o melhor e mais bem organizado», mas como «o mais duradoiro» (2) — aquele que assegura, além da unidade no espaço, a unidade no tempo (continuidade).

---

(1) Diz o Santo Doutor: — «*Per se semper melius est assumi regem per electionem quam per successionem; sed per successionem melius est per accidens*». (*In III liber Politicorum*, lec. 14). Isto parece indicar superioridade da eleição sobre a sucessão hereditária. E, com efeito, olhadas as coisas *em abstracto*, São Tomás não pode ter outro ponto de vista. O Rei deve ser «o melhor de todos». Pela eleição, é lógico que «o melhor de todos» mais fàcilmente se encontre. Desde que do abstracto se passe ao concreto — *per accidens*, isto é: segundo as diversas circunstâncias habituais que viciam os sistemas electivos: concorrência das facções e suas lutas, incompetência dos eleitores ignorantes ou crédulos, corrupção do sufrágio — o caso muda de aspecto. Acresce que «o hábito de obedecer ao pai prepara os homens para obedecer ao filho» e que além disso «torna-se desagradável e estranho ter hoje por chefe aquele que, ontem ainda, era um igual». Bem pesado o problema, a conclusão do Doutor Angélico é essa, já dada acima, quando ao modo de escolher o Soberano: «*per successionem melius est*».

«*La monarchie, telle que la conçoit le grand Docteur, est d'abord une monarchie héréditaire*» — diz também o dominicano H. A. Montagne, Professor da Faculdade Canónica de Teologia de Toulouse. (*La pensée de St. Thomas sur les diverses formes de gouvernement*, in *Revue Thomiste*, 10.º ano, n.º 3, pág. 295).

(2) «*Regnum est opima respublica et optime ordinata. Et ideo ex ratione sua maxime salvibilis est*». (*In V liber Politicorum*, lect. 11, § 1).

d) *Tirania singular e tirania plural.*

O melhor regime parece ser pois a realeza. No entanto, pondera São Tomás — sempre atento às diversas incidências e consequências das teses que examina, — a realeza pode degenerar em tirania se o governante único se deixar vencer pelas tentações do egoísmo e do despotismo e olhar ao bem próprio em vez de velar pelo bem comum. Pelo facto mesmo de se ver investido na plenitude do poder, o Rei converte-se amiúde em tirano. Isto apenas seria impossível na hipótese de se tratar de alguém que em si reunisse todas as virtudes. Mas a perfeição das virtudes — também aqui mostra o Doutor Angélico avaliar bem as realidades humanas — encontra-se em pouquíssimas pessoas (1).

Postas as coisas nestes termos, verificado que no governo dum só «residem o melhor e o pior»; que, por isso, «a indignidade dos tiranos torna odiosa a muita gente a instituição real» (2) — decidir-nos-emos contra o regime monárquico? De forma alguma! Ensina-nos claramente a experiência que «resulta um menor mal da monarquia, quando esta se converte em tirania, do que do governo plural, quando este se corrompe» (3). Porquê? Porque se ateia entre os diversos governantes a guerra civil, e nada é mais contrário à paz da comunidade. Daqui se deduz que o chefe único serve mais frequentemente o

---

(1) «*Perfecta virtus in paucis invenitur*». (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 105, art. 1, *ad secundum*).

(2) *De Regno*, lib. I, cap. 4.

(3) «*Ex monarchia, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur*». (*De Regno*, lib. I, cap. 5).

bem social, e, mesmo nos seus desvios, ainda oferece o benefício inapreciável de manter a unidade do poder. Senão, repare-se: — «É mais frequente ver os maiores perigos saírem do governo de vários que do governo dum só. Efectivamente sucede mais vezes que entre vários governantes um deles se afaste da procura do bem comum do que no governo dum só. Ora, desde que um apenas entre vários deixe de procurar o bem comum, a ameaça duma discórdia no povo torna-se iminente — pois a discórdia nos governantes arrasta à discórdia no povo». Continuemos: — «Não acontece menos vezes que o governo do número degenere em tirania que o dum rei — antes pelo contrário; uma vez nascida a divergência entre os governantes, sucede a cada passo que um se eleve acima dos outros e usurpe o poder. A História permite, manifestamente, verificá-lo: muitos governos do número engendraram a tirania, como se vê, por forma claríssima, na República Romana...» (1). A ascensão dos demagogos da plebe que se transformam em tiranos é mesmo descrita e definida com vigorosa precisão num trecho de São Tomás: — «Alguns tiranos foram outrora tribunos populares em quem o povo tinha grande confiança porque eles caluniavam os ricos e lhes atribuíam pesadas culpas...» (2). Quadro da História de Roma — quadro de ontem, de hoje, de sempre!

Conclui-se deste exame sereno, modelarmente objectivo: — «Os tiranos surgiram em maior número nos países governados por uma colectividade do que naqueles em que o poder se achava entregue a um só. Se parece que se devia evitar a realeza, que é o melhor regime, por medo à

---

(1) *De Regno*, lib. I, cap. 5.

(2) *In V liber Politicorum*, lect. 8, § 3.

tirania, como a tirania não se encontra menos, mas até mais fàcilmente, no governo de vários resulta de tudo isto que é mais vantajoso viver sob um único rei do que sob um governo plural» (1).

E imediatamente para marcar com nitidez o seu ponto de vista e dele extrair as lições adequadas, prossegue São Tomás: — «Visto que, por ser o melhor, deve ser preferido o governo dum só, e visto que todavia acontece que ele se converta em tirania, isto é: na pior forma de governo — devemos trabalhar com zelo para fornecer à sociedade uma realeza de tal espécie que o jugo da tirania lhe seja evitado» (2). E ainda no mesmo capítulo: — «O governo monárquico deve estar regulado de tal maneira que, uma vez estabelecido o rei, toda a oportunidade de tirania fique suprimida. Ao mesmo tempo, o seu poder deve ser bastante temperado para que não possa degenerar fàcilmente em despotismo» (3).

Quer dizer: a preferência pelo regime monárquico é insofismável. Os dois escolhos a evitar são: que se fuja, por medo da tirania, ao estabelecimento da realeza; ou que essa mesma realeza se corrompa e se torne despótica (4).

---

(1) «*Si igitur regium, quod est optimum regimem, maxime vitandum videatur propter tyrannidem; tyrannis autem non minus, sed magis, contingere solet in regimine plurium, quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium*». (*De Regno*, lib. I, cap. 5).

(2) *De Regno*, lib. I, cap. 6.

(3) «*Sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit*». (*De Regno*, lib. I, cap. 6).

(4) «*Utrinque pericula imminent: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc considera-*

Trata-se portanto de instituir o governo preferível, que é sem dúvida alguma o do Rei — e excluir dele toda a possibilidade de corrupção.

Tanto mais que dos próprios princípios essenciais dos outros regimes — dos fins que os movem: riqueza e liberdade — há que aproveitar qualquer coisa. A exclusão pura e simples de um dos modelos, é erro. Está indicado o rumo que solucionará o problema: encontrar um processo de combinar o que em todos exista de melhor, e reduzir ao mínimo os inconvenientes e os riscos de cada um.

Eis-nos chegados à fórmula do *regime-misto*.

e) *O regime-modelo.*

A ideia do *regime-misto* vem de longe. Já a ela se refere Licurgo. Platão sugere um primeiro esboço, rudimentar, que Aristóteles combate e ao qual substitui outro, mais consistente. Cícero, no *De Republica*, propõe uma estrutura bastante curiosa e equilibrada. Santo Ireneu, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, Santo Isidoro de Sevilha carreiam materiais diversos. Mas é o Doutor Angélico quem ergue com maior solidez e precisão o edifício dessa síntese ideal.

Antes de nada, repararemos em que a noção de *misto* inclui a fusão de vários elementos, de tal modo que a sua presença exista potencialmente no conjunto, mas só esse conjunto exista em acto. Por consequência, no *regime-misto* a definir como o melhor modelo, devem persistir

---

tur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur». (*De Regno*, lib. I, cap. 4).

certas vantagens dos diferentes regimes, sem que, todavia, deixe de se atingir uma combinação nova, bem distinta, com caracteres específicos inconfundíveis.

E agora vamos reproduzir a página clássica em que o Doutor Comum expõe, com grande clareza, o seu conceito do regime-modelo:

— «A boa ordem governativa duma sociedade ou duma nação requer duas condições: a primeira, é que todos tenham certa parte no poder, visto assim ser garantida a paz do povo e toda a gente apreciar e defender essa organização. A segunda, diz respeito às formas do governo ou ordenação dos poderes; essas formas são múltiplas, mas as principais segundo Aristóteles são: a realeza, na qual um só governa segundo a virtude e a aristocracia, ou governo dos melhores, na qual, segundo a virtude, governa uma minoria. Posto isto, a melhor ordem política duma sociedade ou dum reino é realizada onde um só homem é estabelecido no governo em razão do seu valor e comanda a todos; abaixo dele estão alguns homens que dirigem em razão do seu valor; e, todavia, um tal poder pertence a toda a gente, ou porque os que o exercem sejam eleitos de entre todos, ou porque todos possam elegê-los. Este será precisamente o regime em que harmoniosamente se combinam: a realeza — na medida em que um só manda; a aristocracia — na medida em que alguns estão no governo em razão do seu valor; e a democracia ou poder do povo — na medida em que os governantes podem ser escolhidos entre o povo e por ele» (1).

---

(1) Devido à sua extensão, apenas aqui se transcreve, do texto latino, a parte central, culminante, deste importantíssimo artigo: — «*Optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus*

A seguir, para bem ilustrar, com uma imagem real, o modelo preconizado, fala-nos o Doutor Angélico do regime instituído pelos antigos Hebreus (*«secundum legem divinam»*), no qual «Moisés e os seus sucessores governavam o povo como chefes únicos, e a todos comandavam — o que é uma forma de realeza». No entanto, «setenta e dois Anciãos eram escolhidos em razão do seu valor» — o que é «uma instituição aristocrática». O regime continha ainda uma parte de democracia — «na medida em que estes Anciãos eram escolhidos no conjunto do povo» e até na medida em que «o próprio povo os escolhia». E considera esta a melhor de todas as constituições conhecidas (1).

Desta maneira, fica diante de nós, claro e flagrante, o plano geral do regime-modelo, tal como o Aquinense o visiona. É a monarquia temperada, à qual já o vimos fazer expressivas referências. Não, como alguns precipitadamente julgaram, monarquia de tal modo temperada que deixe de possuir os seus benefícios fundamentais: unidade

---

praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem: et tamen talis principatus ad omnes pertinet; tum quia ex omnibus eligi possunt: tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, *inquantum unus praeest; et* aristocracia, *inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex* democracia, *idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes; et ad populum pertinet electio principum»*. (*Sum. Theol.*, I^a-II^ae, Q. 105, art. 1, *Resp.*).

(1) *«Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes; quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo Seniores secundum virtutem... et hoc erat* aristocraticum. *Sed* democraticum *erat, quod isti de omni populo eligebatur... et etiam quod populus eos eligebat... unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit» (Ibidem).*

do mando, integridade do poder (1). O princípio aristocrático e o princípio democrático aparecem no regime-modelo — mas submetidos, enquadrados, como valores complementares, na arquitectura proposta.

Há até quem sugira uma interpretação equívoca da frase na qual São Tomás alude ao facto de os governantes serem escolhidos dentre o povo e por ele. Admite-se que a escolha popular incida mesmo sobre a pessoa do próprio Monarca. Três razões (além de outras) se nos afiguram suficientes para pôr de lado essa hipótese. Primeira: o conceito que o Aquinense forma do Rei, de que demos rápida ideia. Segunda: a sobreposição, que nunca esquece, das vantagens da unidade às de todos os outros princípios de organização social. Terceira: o exemplo com que ilustra a sua tese e em que vemos apenas escolhidos pelo povo, e entre o povo, os Anciãos da velha constituição hebraica. Nada mais é preciso para compreendermos que o Soberano do regime-modelo goza da plenitude do poder, desfruta de perfeita independência na sua esfera e não pode estar condicionado pelos acasos e flutuações do sufrágio popular.

Isto não impede, sem dúvida, que seja assistido de conselhos formados por uma selecção de homens compe-

---

(1) «*La superiorité du régime monarchique et de son principe à l'état pur lui apparait dans* l'unité de direction *qu'il impose à la société... Le principe monarchique est sauf pour lui du moment que représenté par un individu qui gouverne vraiment en chef, bien qu'assisté de conseils et controlé*». (*Dictionnaire de Théologie Catholique,* tom. IV, 1.ª parte, pág. 282). — Um comentador autorizado, Frei Marcelo do Menino Jesus, sublinha que a monarquia temperada é o regime em que o poder supremo não está dividido por muitos, mas *todo nas mãos dum.* (*Xenia thomistica,* vol. I, pág. 522).

tentes e honestos, aos quais o povo dê a sua confiança. Bastará que assim seja para se verificar uma das condições basilares exigidas por São Tomás no regime-modelo: que todos participem, em certo grau, do poder e se sintam solidários da gerência das coisas públicas. Aristocracia e democracia encontrar-se-ão conjugadas ao serviço do bem comum — imperativo supremo. E não esqueçamos que o Aquinense cita e aprova um passo de Santo Agostinho em que se reclama explìcitamente do povo uma dignidade indispensável à eleição dos governantes, sem o que lhe não será concedida a faculdade de os eleger. Estas restrições são aplaudidas e reforçadas pelo autor da *Summa Theologica:* o direito de sufrágio deve ser suprimido desde que o povo se corrompa, os eleitores negoceiem o seu voto, e a sua escolha se revele desprovida de justiça, de bom senso e de legitimidade (1). Impossível, portanto, aceitar que se alargue o princípio democrático a ponto de fazer dele, afinal, a grande característica do regime-modelo, quando há a firme intenção de manter, acima dos outros, o princípio unificador da realeza, — moderada, contida, dotada de órgãos de assistência e de colaboração, nunca decapitada das suas prerrogativas intrínsecas (2).

---

(1) «*Si populus sit bene moderatus, et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis, sceleratisque committat, recte admitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium*». — Isto escreve Santo Agostinho em *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. 6. São Tomás, ao reproduzi-lo, manifesta a sua inteira concordância. (*Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, Q. 97, art. 1, *Resp.*).

(2) «...*La forme de gouvernement la plus parfaite est la*

Marcelo Demongeot — que merece ser considerado um dos mais completos e fiéis analistas da política de São Tomás — esquematiza, nestas linhas nítidas, o sentido geral do regime-modelo:

— «O Rei será a alma da colaboração nacional; a aristocracia representará o saber e o bom senso; o povo, a força; o seu grande estimulante será a liberdade. As sedições, cujo remédio se deverá procurar num relativo igualitarismo, serão afastadas, de facto, pela consciência que todos possuirão de participar igualmente, embora cada um em seu lugar, numa obra que se torna assim obra comum. A tirania conjurar-se-á por essas limitações impostas ao poder de cada um pelo poder dos outros... É sobretudo onde tenham penetrado os princípios do direito público cristão que um regime desta natureza tem probabilidades de se instaurar» (1).

Assim deve ser, na verdade, a organização social que o Doutor Angélico exalta como preferível a todas as outras. Primeiro, as regras morais do Cristianismo, a Lei Eterna em que Deus grava as directrizes salvadoras do resgate humano. E na ordem política pròpriamente dita uma jerar-

---

forme mixte ou tempérée, dans laquelle entrent à la fois la puissance royale, comme élément premier et principal (omnibus praesit), *l'aristocratie et la démocratie, comme éléments modérateurs de la puissance monarchique, qui est la plus essentielle, attendu qu'elle constitue à proprement parler la souveraineté, et qu'elle est le principe fondamental de l'unité d'action et de fin qui doit exister en tout régime politique*» — Cardeal Zeferino Gonzalez (*Histoire de la Philosophie,* trad. de G. de Pascal, tom. II, pág. 303).

(1) Marcelo Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas,* pág. 179.

quia harmoniosa e justa, em que se escalonem e associem a razão superior da unidade — simbolizada num Monarca investido da plenitude do poder; a justiça distributiva — através da selecção dos governantes mais aptos; e a liberdade de escolha popular — na esfera legítima e restrita que lhe compete.

O regime-modelo apresenta-se, pois, com carácter marcadamente *demófilo* — orientado ao fim primordial e dominante do serviço do bem comum.

APÊNDICES

As vinte e quatro teses tomistas

1.ª — A potência e o acto dividem o ser de tal maneira que tudo o que existe, ou é acto puro, ou resulta necessàriamente dum composto de potência e de acto, como seus princípios primários e intrínsecos.

1.ª — *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

2.ª — O acto, que é a perfeição, só a potência o limita, a qual é capacidade de perfeição. Donde se conclui que na medida em que o acto é puro, é único e ilimitado; logo, onde é finito e múltiplo, constitui com a potência uma composição real.

2.ª — *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde, in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

3.ª — Pelo que só Deus subsiste na forma absoluta do ser e só ele é perfeitamente simples; tudo o que, fora dele, participa do ser, tem uma natureza que restringe o ser, e é formado de essência e de existência, como de princípios realmente distintos.

3.ª — *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.*

4.ª — O ser que tira o seu nome do ser não se aplica a Deus e às criaturas num sentido unívoco, nem mesmo num sentido puramente equívoco, mas segundo uma analogia, quer de atribuição, quer de proporcionalidade.

4.ª — *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur: nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

5.ª — Além disso, há nas criaturas uma composição real do sujeito subsistente com as formas secundàriamente acrescentadas, ou acidentes, — composição que seria inconcebível se o ser não fosse realmente recebido numa essência distinta.

5.ª — *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

6.ª — Além dos acidentes absolutos, há um relativo ou *ad aliquid*.

Ainda que este não signifique, segundo a sua razão própria, alguma coisa inerente a um sujeito, ele tem fre-

quentemente a causa nas coisas, e possui ainda uma entidade real distinta do sujeito.

6.ª — *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid *non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*

7.ª — A criatura espiritual é absolutamente simples na sua essência; todavia, há nela dupla composição; uma, de essência e de existência; outra, de substância e de acidentes.

7.ª — *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

8.ª — A criatura corporal é, na sua essência mesma, composta de potência e de acto, os quais, em relação à essência, se chamam matéria e forma.

8.ª — *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.*

9.ª — Destes dois elementos, nenhum tem por si mesmo existência; nenhum por si mesmo se produz ou corrompe e tem lugar num predicamento, a não ser redutivamente, como princípio substancial.

9.ª — *Earum partium neutra per se esse habet; nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

10.ª — Ainda que a extensão em partes integrais seja uma consequência da natureza corporal, para um corpo

o ser substância e ser *quantum* não é a mesma coisa; a substância é, por natureza, indivisível, não à maneira do ponto, mas à maneira do que é fora da ordem da dimensão; a quantidade, que dá extensão à substância, essa difere dela realmente, e constitui um verdadeiro acidente.

10.ª — *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.*

11.ª — A matéria, determinada pela quantidade, é o princípio da individuação, isto é, da distinção numérica, que não pode existir nos puros espíritos e que é a que existe entre dois indivíduos numa mesma natureza específica.

11.ª — *Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

12.ª — É também pelo efeito desta mesma quantidade que um corpo é circunscrito num lugar, e que ele não pode ser, desta maneira, senão num só lugar, trate-se de que potência se tratar.

12.ª — *Eadem efficitur quantitate ut corpus circunscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

13.ª — Há duas categorias de corpos: os vivos e os não vivos. Para que, nos vivos, haja no mesmo sujeito uma

parte movente e outra movida por si, a forma substancial, chamada alma, exige uma disposição orgânica, ou partes heterogéneas.

13.ª — *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogenas.*

14.ª — As almas das ordens vegetativa e sensitiva não subsistem, de forma alguma, por si mesmas, nem são geradas por si mesmas: elas são apenas o princípio por que o vivente é e vive, e, como a sua dependência da matéria é total, com a corrupção do composto corrompem-se por acidente.

14.ª — *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

15.ª — Pelo contrário, a alma humana subsiste por si mesma: podendo ser recebida num sujeito suficientemente preparado, é criada por Deus; e, por natureza, é incorruptível e imortal.

15.ª — *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

16.ª — Esta mesma alma racional une-se ao corpo de tal modo que é a sua única forma substancial, e que o homem por ela é que é homem, e animal, e vivente, e corpo, e substância, e ser; logo, ela dá ao homem todo o grau

essencial de perfeição; e ainda comunica ao corpo o acto de ser pelo qual é ela mesma.

16.ª — *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

17.ª — Duas ordens de faculdades derivam naturalmente da alma humana: orgânicas e inorgânicas: as primeiras, a que pertencem os sentidos, têm como sujeito o composto; as segundas, só a alma. A inteligência é, pois, uma faculdade intrìnsecamente independente dum órgão.

17.ª — *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

18.ª — A intelectualidade decorre necessàriamente da imaterialidade, a ponto de a escala da intelectualidade estar na razão do afastamento da matéria. O objecto adequado da inteligência é comummente o próprio ser: o objecto próprio da inteligência humana, no seu estado presente de união, contém-se nas essências abstractas das condições materiais.

18.ª — *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani objectum in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

19.ª — O conhecimento recebemo-lo, pois, das coisas sensíveis. Mas como o sensível não é inteligível em acto, tem que se admitir, na alma, além do intelecto formalmente inteligente, uma virtude activa que abstraia as espécies inteligíveis das representações sensíveis.

19.ª — *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.*

20.ª — Por estas espécies, nós conhecemos directamente o universal: o singular atingimo-lo pelos sentidos, e também intelectualmente, por um retorno à representação sensível: às coisas espirituais chegamos por analogia.

20.ª — *Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem, vero spiritualium per analogiam ascendimus.*

21.ª — A vontade não precede a inteligência: segue-a. Ela tende necessàriamente ao objecto que se lhe apresenta como o bem capaz de satisfazer a sua tendência sob todos os pontos de vista; mas escolhe livremente, entre os bens que se prestam a apreciações diversas. A escolha segue, pois, o último juízo prático, mas que seja o último depende da vontade.

21.ª — *Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.*

22.ª — Não conhecemos Deus por intuição imediata; não o demonstramos a *priori* mas a *posteriori*, isto é, pelas criaturas, por argumento conduzido do efeito para a causa, a saber, das coisas que se movem, e não podem ser a causa adequada do seu movimento, para um primeiro motor imóvel; concluindo da dependência das coisas deste mundo duma ordem hierarquizada de causas, para uma primeira causa não causada; das coisas corruptíveis, que podem igualmente ser ou não ser, para um ser absolutamente necessário; das coisas que segundo as perfeições diminuídas do ser, da vida e da inteligência, mais ou menos são, vivem, entendem, para um ser soberanamente inteligente, soberanamente vivente, soberanamente existente; finalmente, da ordem do universo, para uma inteligência separada que ordenou as coisas, as dispôs e as dirige a um fim.

22.ª — *Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.*

23.ª — A constituição metafísica de Deus define-se bem se dissermos que a sua existência é idêntica à sua essência actuada, isto é, existente; por outras palavras, que Ele é a existência subsistente e que é por isso que é infinito em perfeição.

23.ª — *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

24.ª — Deus distingue-se, pois, de todas as coisas finitas pela pureza mesma do seu ser. Donde se infere, em primeiro lugar, que o mundo só pela criação pode proceder de Deus; depois, que a virtude criadora que o ser atinge tanto como ser, não é comunicável, nem mesmo milagrosamente, a uma criatura finita, qualquer que ela seja; finalmente, que nenhum agente criado pode ter acção sobre o ser, produzindo-lhe qualquer efeito, se não receber um movimento da causa primária.

24.ª — *Ipsa igitur puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens inquantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*

Alguns textos pontifícios

I — *ENCICLICA «AETERNI PATRIS»*

Um dos mais importantes documentos pontifícios referentes ao Doutor Angélico é a Encíclica de Leão XIII «AETERNI PATRIS», da qual se dão a seguir vários trechos expressivos:

— «Entre os Doutores escolásticos, eleva-se a altura incomparável o Príncipe e Mestre de todos eles, Tomás de Aquino, o qual, segundo nota Cajetano, «por ter venerado profundamente os santos Doutores que o precederam, como que herdou a inteligência de todos». Tomás recolheu as suas doutrinas, como se fossem membros dispersos de um mesmo corpo. Reuniu-as, integrou-as numa ordem admirável e de tal maneira as acrescentou que é considerado com justiça o defensor especial e a honra da Igreja Católica. De espírito dócil e penetrante, memória fácil e segura, perfeita integridade de vida, sem outro amor senão o da verdade, superabundante em ciência divina e humana, compararam-no ao Sol porque aqueceu o mundo com a irradiação das suas virtudes e o esplendor da sua doutrina. Não há capítulo da filosofia que não aprofundasse com tanto vigor como sagacidade: as leis do raciocínio; Deus e as substâncias incorpóreas; o homem e as outras realidades sensíveis; os actos humanos e seus princípios — tudo tratou de tal sorte que nada falta ao seu ensino, nem a abundante colheita das questões, nem a exacta disposição

das partes, nem a perfeição do método, nem a solidez dos princípios e a força dos argumentos, nem a clareza e a propriedade da expressão, nem a limpidez na explicação dos pontos mais difíceis.

Acrescente-se que o Doutor Angélico incluiu as conclusões filosóficas nas razões e nos princípios das coisas, os quais, por serem de soberana amplitude, encerram em si mesmos os germes de verdades quase infinitas que os mestres dos tempos posteriores desenvolverão no momento oportuno e com os mais belos frutos. Pelo emprego de igual método na refutação dos erros, conseguiu triunfar, sòzinho, de todos os erros dos tempos anteriores e fornecer armas invencíveis contra os que, sucessivamente, não deixariam de surgir no futuro. Além disto, pela distinção adequada da razão e da fé mas sem deixar de as unir em mútuo entendimento, mantém, por um lado, os seus respectivos direitos, salvaguarda, por outro, a sua dignidade, de modo que a razão, erguida nas asas de Tomás até o seu apogeu humano, não pode subir mais além e é duvidoso que a fé possa esperar dela serviços mais numerosos e eficazes do que os recebidos por seu intermédio.

Eis porque, nos últimos séculos sobretudo, teólogos e filósofos do máximo renome, depois de haverem zelosamente procurado as obras imortais de São Tomás, se entregaram por inteiro à sabedoria angélica, não tanto para a cultivar e valorizar mas para se impregnarem dela e dela se alimentarem».

E, depois de ter recordado as inúmeras homenagens de que o Aquinense foi alvo, através dos séculos, por parte dos diversos Papas, das grandes Ordens Religiosas, dos mais prestigiosos centros universitários, Leão XIII prossegue:

— «Um último trofeu parece ter sido reservado a este homem inigualável: arrancar aos próprios adversários respeito, louvores, admiração. Sabe-se, com efeito, não faltarem os mentores das facções heréticas que abertamente declararam fácil — uma vez posta de lado a doutrina de Tomás de Aquino — travar a luta contra todos os doutores católicos, vencê-los e arruinar a Igreja. Esperança vã, mas testemunho que o não é!

Por estes factos e motivos, sempre que consideramos as qualidades, os poderes, as enormes vantagens desse ensino filo-

sófico, ao qual os nossos antepassados eram tão afectos, cremos que se procedeu com temeridade não persistindo em honrá-lo, sempre e em toda a parte, como merece: tanto mais que era certo a Filosofia Escolástica ter a seu favor o longo uso, a aprovação de homens eminentes e, o que é capital, o sufrágio da Igreja. No entanto, uma nova espécie de filosofia introduziu-se em seu lugar; nem a Igreja nem a sociedade tiraram disso proveito algum. Sob o impulso dos inovadores do século XVI, achou-se melhor filosofar sem atenção para com a fé, e reclamou-se ou deu-se por já concedida a licença de cada um pensar conforme o seu capricho ou o seu temperamento. Daí resultou que os sistemas filosóficos se multiplicaram muito para além do razoável e que diversas e contraditórias opiniões se exteriorizaram acerca dos mais importantes objectos do conhecimento humano. Da multiplicidade de opiniões passa-se muitas vezes às hesitações e às dúvidas. E ninguém deixa de ver com que facilidade os espíritos dos homens escorregam da dúvida para o erro...»

Mais longe, mostra Leão XIII os perigos acumulados diante das consciências e das inteligências, e aponta a necessidade inadiável de se recorrer, para os conjurar, às superiores claridades do magistério de São Tomás:

— «É, portanto, com o melhor intuito que certo número dos cultores das ciências filosóficas, aplicados à tarefa útil de as restaurar, se dedicam ao oportuno restabelecimento da doutrina admirável de Tomás de Aquino, cuja tradicional glória reivindicam de novo. Soubemo-lo com grande júbilo. E não nos limitamos a dirigir-lhes vivos elogios, porque os exortamos também a perseverar na resolução que tomaram.

A todos os outros, e a cada um, avisamos do seguinte: nada está mais no Nosso coração, nada é mais desejado por Nós, do que vê-los oferecer, larga e copiosamente, a toda a mocidade consagrada ao estudo, as águas puríssimas da sabedoria que brotam do pensamento do Doutor Angélico como de fonte inesgotável e superabundante.»

Dado em Roma, junto a S. Pedro, aos 4 de Agosto de 1879, segundo ano do Nosso Pontificado.

LEÃO XIII, Papa.

II — *MOTU PRÓPRIO «DOCTORIS ANGELICI»*

Eis agora a versão integral do Motu próprio *de Pio X «DOCTORIS ANGELICI».:*

— «Nenhum verdadeiro católico ousou, até hoje, pôr em dúvida esta afirmação do Doutor Angélico: — «Regular os estudos pertence, em primeiro lugar, à autoridade da Sede Apostólica, que governa a Igreja Universal, e os centros gerais dos estudos procedem segundo as directrizes recebidas». (Opúsculo «*Contra impugnantes dei cultum et religionem*», Cap. IX).

Deste grande dever nos desempenhámos, sobretudo em 1 de Setembro de 1910, quando, pela Nossa Carta «*Sacrorum Antistitum*», dirigida a todos os Bispos e Mestres Gerais das Ordens Religiosas, formulávamos este aviso preliminar: — «No que diz respeito aos estudos, queremos e ordenamos expressamente que a Filosofia Escolástica sirva de fundamento aos estudos sacros... E o mais importante é que, ao prescrevermos que se siga a Filosofia Escolástica, entendemos designar sobretudo a que nos foi legada por São Tomás de Aquino. Declaramos, pois, que se conserva plenamente em vigor tudo quanto o Nosso Predecessor determinou a tal respeito e, para o caso de ser necessário, Nós o determinamos de novo, o confirmamos e ordenamos que seja rigorosamente observado. Que em todos os Seminários os Bispos imponham esta orientação: tais prescrições dirigem-se também aos Superiores dos Institutos Religiosos».

Ora sucedeu que, por termos dito nesse texto que se devia seguir *sobretudo* a Filosofia de Tomás de Aquino, sem dizer que se devia seguir *ùnicamente,* persuadiram-se alguns de que obedeceriam à Nossa vontade, ou pelo menos não lhe seriam contrários, se tomassem indistintamente o que qualquer outro dos Doutores escolásticos ensinou em matéria filosófica, mesmo que estivesse em oposição aos princípios de São Tomás. Nisto, porém, enganaram-se grandemente. Quando indicávamos São Tomás como supremo guia da Filosofia Escolástica, é claro que, antes de mais nada, nos referíamos aos princípios por ele ensinados, que são os fundamentos sobre os quais tal Filosofia repousa. De facto, assim como deve rejeitar-se a opinião de certos pensadores antigos que afirmam nada importar à verdade da fé que se tenha este ou aquele ponto de vista acerca das coisas criadas desde

que se forme de Deus uma noção justa, pois o erro sobre a natureza das coisas gera um falso conhecimento de Deus — assim também devem ser rigorosamente observados os princípios filosóficos de São Tomás de Aquino, graças aos quais se estabelece uma ciência em pleno acordo com a fé («*Contra Gentiles*», II, 3 e 4), todos os erros de todos os tempos se refutam, se distingue com inteira certeza o que deve ser atribuído a Deus e só a Deus (*Ibid.*, III; «*Sum. Theol.*», I, 12, 4; 54, 1) e são enfim postas à melhor luz a diversidade e a analogia de Deus e das suas obras, diversidade e analogia expressas nestes termos pelo Quarto Concílio de Latrão: — «Entre o Criador e a criatura, não se pode assinalar tal semelhança que não se lhes marque ainda uma dissemelhança maior». Esses princípios de São Tomás, na sua generalidade e no seu conjunto, nada contém, aliás, senão o que os melhores filósofos e os Príncipes e Doutores da Igreja haviam descoberto nas suas meditações e raciocínios, tanto sobre os caracteres próprios do humano conhecimento, como sobre a natureza de Deus e dos outros seres, como da ordem moral e do fim último da vida.

Nem a recta razão permite que se despreze, nem a religião suporta que em nenhum aspecto seja diminuído um tão magnífico património de sabedoria, que São Tomás, depois de o ter recebido dos Antigos, aperfeiçoou e aumentou pelo poder do seu génio quase digno dos Anjos e empregou em ilustrar e propagar a Doutrina Sagrada nas inteligências humanas. («*In Libr. Boethi de Trinit.*», q. 2, a. 3). Se algum dia a verdade católica se privasse desse forte sustentáculo, em vão, para a defender, chamaríamos o socorro de uma filosofia cujos princípios, ou são idênticos aos erros *materialistas, monistas, panteístas* e *socialistas* e às diversas formas do *modernismo*, ou pelo menos não lhes são opostos. Efectivamente, os pontos capitais da Filosofia de São Tomás não devem ser colocados entre as opiniões em torno das quais se pode discutir num ou noutro sentido, mas sim olhados como os alicerces sobre os quais se apoia toda a ciência das coisas divinas e naturais; e se os afastamos ou alteramos de qualquer maneira, resulta daí, como necessária consequência, que os estudantes das ciências sagradas deixam de entender o próprio significado das palavras em que os dogmas revelados por Deus são propostos segundo o magistério da Igreja.

Eis porque quisemos avisar todos quantos se aplicam a ensinar a filosofia e a teologia que, se se afastarem um só passo — em especial nos temas metafísicos — de Tomás de Aquino, disso resultará grave inconveniente.

Agora, declaramos ainda que, além de não o seguirem, extraviam-se bem longe do Santo Doutor quantos pervertem ou menosprezam, através das suas interpretações, o que na Filosofia de São Tomás constitui as teses fundamentais. Porque se a doutrina de algum Doutor ou de algum Santo foi recomendada por Nós ou pelos Nossos Predecessores com louvores especiais, de tal sorte que a eles se juntassem o convite e a ordem de divulgá-la e defendê-la, fácil é compreender que a recomendamos na medida em que se conjugue com os princípios de São Tomás ou a eles não se oponha em caso algum.

Consideramos um dever da Nossa missão apostólica declarar e ordenar isto, a fim de que todos os que pertencem ao clero, regular ou secular, tomem nítido conhecimento do Nosso pensamento e da Nossa vontade e os observem com a prontidão e a diligência necessárias. Mas cumpri-los-ão com particular zelo os que ensinam a filosofia cristã e a teologia — pois hão-de lembrar-se de que não receberam a faculdade de ensinar para comunicar aos discípulos as opiniões que lhes agradem mas sim as doutrinas preferidas pela Igreja.

No que diz respeito, pròpriamente, à sagrada teologia, queremos ainda que o seu estudo seja sempre feito à luz da filosofia citada. Mas, nos Seminários, será permitido empregar — desde que ali se encontrem mestres competentes — resumos das doutrinas provindas de São Tomás de Aquino executados pelos mesmos mestres. Há bastantes obras desse género francamente recomendáveis.

No entanto, para cultivar profundamente essa ciência, como deve acontecer nas Universidades e Escolas Superiores, e nos Seminários e Institutos aos quais cabe atribuir os graus académicos, deve-se regressar em absoluto ao tradicional costume, lamentàvelmente interrompido, de fazer os cursos pela própria *Summa Theologica* — mesmo porque o comentário a esse livro tornará mais fáceis a compreensão e a explicação dos solenes Decretos da Igreja docente e dos actos publicados a seguir. Na verdade, depois da bem-aventurada morte do Santo Doutor,

nunca a Igreja celebrou um Concílio a que Ele não assistisse com os tesouros da sua doutrina. A experiência de tantos séculos demonstrou, e torna-se dia a dia mais evidente, quanto era verdadeira essa afirmação do Nosso Predecessor João XXII — «Por si só, Tomás de Aquino iluminou mais a Igreja do que todos os outros Doutores; e nos seus livros aproveita-se mais durante um ano que durante uma vida inteira nos livros dos outros». Este conceito foi confirmado por São Pio V, quando prescreveu que se celebrasse em toda a Igreja a festa de São Tomás como Doutor.

Sem falar de outros testemunhos, tão numerosos e fulgurantes, dos Nossos Predecessores, ainda queremos resumir, nestas palavras de Bento XIV, os seus elogios aos escritos de Tomás de Aquino e, nomeadamente à *Summa Theologica*. — «Numerosos Pontífices Romanos prestaram à sua doutrina glorioso preito. Quanto a Nós, nos livros que escrevemos sobre diversos assuntos, mantivemo-nos, com admiração e júbilo, fiéis ao pensamento do Doutor Angélico, depois de o ter atentamente considerado e perscrutado; e reconhecemos com sinceridade que se alguma coisa boa existe nos referidos livros, não a nós mas a tão grande Mestre haverá de ser atribuída».

Por isso, «a fim de que floresça nas escolas a doutrina autêntica e integral de São Tomás, no que muito Nos empenhamos»; a fim de que desapareça, pois, «essa maneira de ensinar que se apoia na autoridade e nas preferências de mestres particulares» e portanto só possui «um frágil alicerce do qual resultam opiniões diversas e contraditórias... não sem grande prejuízo para a ciência cristã», Nós queremos e determinamos que todos os que têm a função de ensinar teologia nas Universidades, Escolas Superiores, Colégios, Seminários e Institutos, e o poder, dado por Indulto apostólico, de conferir os graus académicos, adoptem como *texto* das suas lições a *Summa Theologica* e a expliquem em língua latina.

É este já o louvável critério seguido em alguns Institutos. Assim, claramente aprovados pelos Nossos Predecessores, esclarecidos fundadores de Ordens Religiosas o prescreveram para as suas casas de estudos; e os Santos que vieram depois da era de Tomás de Aquino não tiveram outro senão ele por mestre supremo da doutrina. É por tal caminho que a teologia será restituída ao seu antigo fulgor e que as ciências sagradas hão-de readquirir

a sua ordenação e valorização e que tudo quanto pertence ao domínio da inteligência e da razão virá a conhecer uma espécie de nova primavera.

De futuro, pois, não será concedido a qualquer Instituto o poder de conferir graus académicos em Teologia Sacra, se deixar de santamente observar o que aqui prescrevemos. E os que já possuem tal regalia — Institutos, Faculdades, mesmo Ordens e Congregações de regulares — apenas nos limites da sua jurisdição, dela serão privados se, no espaço de três anos, seja porque for, não tiverem obedecido à Nossa presente determinação.

Isto ordenamos sem que nada em contrário possa servir de obstáculo.»

Dado em Roma, em S. Pedro, aos 29 de Junho de 1914, undécimo ano do Nosso Pontificado.

PIO X, Papa.

III — *ENCÍCLICA «STUDIORUM DUCEM»*

Não queremos deixar de reproduzir também determinadas páginas, tão significativas, de Pio XI, na Encíclica «STUDIORUM DUCEM», que principia nestes termos:

— «O guia dos estudos que a juventude clerical deve seguir, nas ciências mais elevadas, é São Tomás de Aquino. Já o dissemos, há pouco tempo, na Nossa Carta Apostólica em confirmação do prescrito no Direito Canónico. Oferece-se agora uma excelente ocasião de gravar mais fundo nos nossos estudantes este pensamento e de lhes mostrar a que ponto lhes será útil o magistério de tão grande Doutor: aproxima-se o sexto centenário da sua inscrição no número dos Santos.

Efectivamente, a verdadeira ciência e a piedade — essa companheira de todas as virtudes — estão unidas por uma espécie de admirável parentesco. Deus é, simultâneamente, a verdade e a bondade; não bastaria, pois, para alcançar a glória de Deus pela salvação das almas — tarefa própria e fundamental da Igreja — que os seus ministros fossem bem formados na ordem do conhecimento se não possuíssem abundantemente as virtudes adequadas. Essa união da ciência com a piedade, da

erudição com a virtude, da verdade com a caridade, nota-se particularmente no Doutor Angélico; e com justiça se lhe deu como emblema o sol, porque além de trazer aos espíritos a luz da ciência acende também o fogo da virtude nos corações. Deus, origem de toda a santidade e de toda a sabedoria, parece ter querido mostrar, em Tomás, quanto elas se ajudam entre si: a prática das virtudes prepara à contemplação da verdade e, em contrapartida, uma análise mais subtil da verdade aperfeiçoa as virtudes e serve-lhes de complemento.

Aquele que realmente vive de uma forma pura e cujas paixões são inteiramente domadas pela virtude é como que liberto de um grande obstáculo; e torna-se-lhe muito mais fácil erguer o seu espírito às coisas celestes e penetrar até mais fundo os segredos de Deus, como diz o próprio São Tomás: — «A vida está antes da doutrina, pois é a vida que conduz à ciência da verdade» («*COMMENT. IN MATTH.*», Cap. V). E de igual modo quando o homem se aplique ao conhecimento do sobrenatural sentir-se-á por isso mesmo superiormente estimulado à vida perfeita; porque é necessário dizer que a ciência de tão grandes coisas é, não solitária e estéril, mas fecundíssima, já que a beleza do seu objecto atrai e domina o homem total.

Eis em primeiro lugar o ensino a extrair desta comemoração; mas para que tal ensino apareça com maior claridade julgámos dever tratar em resumo, nesta Carta, da santidade e da doutrina de Tomás de Aquino e em seguida mostrar o que daí resulta para o sacerdote, sobretudo para os jovens clérigos e enfim para todo o povo cristão».

Traça Pio XI um sugestivo quadro das altas virtudes espirituais e intelectuais que distinguiram o Doutor de Aquino e transcreve numerosas palavras escritas para louvá-lo e honrá-lo. Acrescenta o Pontífice:

— «De tal maneira aprovamos os grandes louvores erguidos a este génio divino que pensamos não dever ser Tomás apenas chamado o *Doutor Angélico,* mas o DOUTOR COMUM ou Universal da Igreja, pois a Igreja como o atestam numerosos documentos fez sua a sua doutrina. Mas como não acabaríamos mais se quiséssemos reproduzir aqui todo o pensamento dos Nossos Pre-

decessores a tal respeito, contentamo-nos em acentuar apenas que foi animado pelo ardor sobrenatural do qual vivia que Tomás escreveu e que os seus escritos onde se acham todos os princípios e leis das ciências sagradas têm, é justo dizê-lo, carácter universal.

De facto, quer trate de coisas divinas pela palavra ou pela pena, Tomás dá aos teólogos exemplo magnífico dos laços que devem unir a vida espiritual ao estudo. Não conhece bem uma região longínqua aquele que tenha só lido a sua descrição, por mais erudita, mas aquele que alguma vez ali tenha vivido; igualmente, ninguém atinge pela mera pesquisa científica um conhecimento íntimo de Deus; necessita ainda de uma vida de estreita união com Deus. Eis ao que tende a teologia de São Tomás: a fazer-nos viver com Deus intimamente. Em criança, no Monte-Cassino, Tomás não cessava de interrogar: — «Que é Deus?» Todos os livros que compôs, sobre a criação do Mundo, sobre o homem, sobre as leis, sobre as virtudes, sobre os sacramentos, todos tratam de Deus, autor da salvação eterna».

E, ao longo de uma profunda análise do extraordinário papel desempenhado por São Tomás na história do ensino teológico e filosófico, estabece Pio XI as premissas que lògicamente o conduzem às afirmações e exortações seguintes:

— «Para afastar os erros que são a fonte e a origem de todos os males do nosso tempo, é preciso manter-se mais do que nunca fiel ao ensino do Aquinense. Ele refuta completamente de facto os erros das opiniões modernistas: em Filosofia, salvaguarda a força e o poder da inteligência humana, como já o dissemos, e prova a existência de Deus pelos mais firmes argumentos; em Teologia dogmática, distingue a ordem sobrenatural da ordem natural e ilumina as razões de crer e os próprios dogmas: no terreno especificamente teológico, mostra que tudo quanto respeita à fé repousa não sobre opiniões mas sobre a verdade imutável; em matéria bíblica, dá-nos a noção autêntica da inspiração divina; na ordem moral, social e jurídica, formula os princípios exactos da justiça legal e social e da justiça comutativa e distributiva e explica as relações da justiça e da caridade; no campo da ascética, enuncia os princípios da perfeição cristã e refuta mesmo os dos seus contemporâneos contrários às

ordens religiosas. Enfim, contra esse erro espalhado por toda a parte, segundo o qual a liberdade da razão humana é independente de Deus, o nosso Doutor afirma os Direitos da Verdade primordial e a autoridade sobre nós do Soberano Mestre. Vê-se pois que não é sem razão que os modernistas temem São Tomás de Aquino acima de qualquer outro Doutor da Igreja.

Assim como outrora aos Egípcios a braços com uma penúria extrema foi dito: — «*Ide a José*», para lhe pedir o pão necessário ao alimento dos corpos, também hoje a todos que andam à procura da Verdade nós dizemos: «*Ide a Tomás*». Solicitar-lhe-ão para a vida eterna das suas almas o alimento da sã doutrina que possui em abundância. E quando se tratou de inscrever Tomás entre os celestes bem-aventurados foi atestado sob juramento que esse alimento estava sempre pronto e ao alcance de todos. «Sob o signo de tão lúcido e claro ensino, brilharam muitos mestres religiosos e seculares, por causa do seu método conciso, límpido e fácil... Mesmo os leigos e os espíritos timoratos quiseram possuir os seus escritos».

Por nós, queremos que sobretudo os mestres dos altos estudos eclesiásticos considerem com diligência e fielmente guardem as prescrições dos Nossos Predecessores, nomeadamente as de Leão XIII e Pio X e as que nós formulámos no ano passado. Têm de persuadir-se de que cumprirão o seu dever e corresponderão à nossa expectativa se, trazidos ao amor do Doutor Angélico por uma longa e assídua frequentação dos seus escritos, souberem comunicar esse amor aos seus discípulos e os tornarem capazes de excitar outros, por sua vez, a semelhante estudo.

Desejamos que se estabeleça entre os amigos de São Tomás — e devem sê-lo todos os filhos da Igreja consagrados aos estudos superiores — essa honesta emulação que, dentro de uma honesta liberdade, faça progredir os seus trabalhos; mas que não haja ataques agressivos que de nenhum proveito seriam à Verdade e só serviriam para relaxar os laços da caridade. Que para cada um deles seja sagrada a prescrição do Direito Canónico: — «Os professores devem tratar os estudos de filosofia racional e de teologia e a formação dos alunos nestas ciências segundo o método, a doutrina e os princípios do Doutor Angélico e neles conservar-se religiosamente» (*Canon* 1366, § 2.º).

Que observem pois esta regra, de tal sorte que o possam chamar verdadeiramente seu mestre. Mas que não exijam mais uns dos outros do que exige de todos a Igreja, senhora e mestra de todos eles. Porque nas questões sobre as quais, em escolas católicas, os autores mais estimados divirjam, ninguém está impedido de seguir a opinião que lhe pareça mais verosímil.

Como a toda a Cristandade importa que seja dignamente celebrado este centenário — visto que, ao honrar São Tomás, se festeja uma coisa maior do que a própria glória de São Tomás, a autoridade da Igreja docente — apraz-nos que tal celebração se efectue em toda a terra durante um ano inteiro, desde 18 de Julho até fins do próximo ano, onde quer que se formem regularmente jovens sacerdotes; isto é não sòmente entre a Ordem dos Pregadores, da qual se deveria dizer, com Bento XV: — «Esta Ordem merece ser louvada não tanto por ter sido a família do Doutor Angélico, mas por nunca, depois, se ter afastado um milímetro da sua doutrina», mas também nas outras famílias religiosas e em todos os colégios de sacerdotes, Institutos superiores e Escolas católicas aos quais foi dado por celeste Patrono. Compete a esta santa cidade de Roma onde durante algum tempo o Aquinense foi Professor da Cúria, ser a primeira a celebrar estas festas; e, por expressivos sinais de santo júbilo, o Colégio Pontifício Angélico, onde Tomás parece estar na sua própria casa e os outros Institutos eclesiásticos de Roma darão o exemplo às restantes casas de estudos sagrados».

.....

Dado em Roma, aos 29 do mês de Junho, na festa do Príncipe dos Apóstolos, ano de 1923, segundo do Nosso Pontificado.

PIO XI, Papa.

Notas iconográficas

De entre a imensa iconografia tomista, salientamos algumas das principais obras de arte que conhecemos, inspiradas pela figura, pela vida e pela obra do Doutor Angélico:

I — QUADROS

1.º — Retrato pintado em Viterbo (1269?) durante a vida de São Tomás, que o representa em traje de Doutor dominicano.

2.º — Quadro de Tomás de Stefani, artista do Século XIII, que representa Jesus Crucificado a falar a São Tomás. Está na Igreja de São Domingos, em Nápoles.

3.º — Quadro pintado no Século XIV por um artista flamengo italianizado. Representa o Doutor Angélico envolto no habito de dominicano, com barrete negro, visto de frente e sentado. Encontra-se no Museu do Louvre.

4.º — «*A Escola de São Tomás*», grande composição de Frei Angélico de Fiesole. Encontra-se na Galeria Antiga e Moderna, em Florença.

5.º — São Tomás visto de frente, pelo mesmo autor.

6.º — São Tomás em corpo inteiro, com a cabeça inclinada para o lado direito, pelo mesmo autor. Acha-se na Capela de Nicolau V, no Vaticano.

7.º — Tríptico de Benozzo Gozzoli. Ao alto, Cristo, ladeado por São Paulo, Moisés e os Quatro Evangelistas, diz: «*Bene de*

me scripsisti, Tomma». Ao centro, São Tomás, entre Aristóteles e Platão; fulminado a seus pés, Guilherme de Saint-Amour. Na parte inferior do Tríptico: o Papa Alexandre IV preside à Assembleia de Anagni (1256) em que se travaram as grandes discussões do Aquinense e de Saint-Amour. A par de ambos, distinguem-se, na Assembleia, São Boaventura, Alberto Magno, os Cardeais Hugo de Saint-Cher e João des Ursins, Humberto de Romans, etc. Esteve na Catedral de Pisa.

8.º — Composição idêntica, de Francisco Traini, na Igreja de Santa Catarina, em Pisa.

9.º — Composição idêntica, de Domingos Ghirlandaio.

10.º — Frescos de Filipe Lippi, na Igreja de Santa Maria Sopra Minerva, em Roma, relativos à vida de São Tomás.

11.º — «*Disputa de São Tomás com os Herejes*», de Filippino Lippi. Na igreja de Santa Maria Sopra Minerva, em Roma.

12.º — «*Alegoria filosófica da Religião Católica* e *Triunfo de São Tomás*», por Tadeu Gaddi. No Claustro de Santa Maria Novella, em Florença.

13.º — Quadro atribuído a Antonello de Messina, que representa a controvérsia de São Tomás com Averroes. Acha-se na Igreja de Santa Zita, em Palermo.

14.º — Políptico de André Orcagna. Nele se vê a Santa Virgem a apresentar Cristo, com gesto maternal, a São Tomás — que, de joelhos, recebe do Senhor um livro onde está escrito: — «*Dignus es accipere librum et aperire signacula eius. Dedi tibi cor sapiens et intelligens*». Abaixo, mais pequeno, o Doutor Angélico, em êxtase, celebra a missa. Na Igreja dominicana de Santa Maria Novella, em Florença.

15.º — Quatro alegorias de Orcagna: em cada uma delas, São Tomás aparece como personificação da Prudência, da Justiça, da Fortaleza, da Temperança.

16.º — «*A Disputa do Santo Sacramento ou Triunfo da Igreja Católica*», fresco de Rafael Sanzio, no Vaticano.

17.º — Quadro de Guido Reni, no Palácio Corsini de Florança, que representa São Tomás.

18.º — O *Doutor Angélico,* retrato por Soderini. Acha-se na Igreja de São Domingos Maior, em Florença.

19.º — Quadro de Guercino: «*São Tomás a escrever*». Acha-se na Igreja de São Domingos, em Bolonha.

20.º — Quadro de Santi de Tito, na Igreja de São Marcos de Florença: «*O Crucificado fala a São Tomás*».

21.º — Quadro de grandes dimensões, de Zurbaran, «*Apoteose de São Tomás de Aquino*». No centro, ao alto, o Doutor Angélico prega e gesticula com a mão direita. A esquerda segura um livro aberto. Cercam-no três grupos, dispostos em três planos: em cima, de um lado Cristo e a Virgem, do outro São Paulo e São Domingos; a meio, os quatro Doutores da Igreja Latina — São Gregório Papa, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerónimo; em baixo, de um lado o Imperador Carlos V à frente de um séquito de cavaleiros, do outro o Arcebispo Deza, fundador do Colégio, seguido de alguns frades, todos de joelhos em oração. Na Igreja do Colégio de São Tomás de Aquino, em Roma.

22.º — Composição idêntica de D. Piola, na Igreja de São Domingos, em Génova.

23.º — Quadro de Rubens. «*Os Doutores da Igreja admiram o Cantor da Eucaristia*». Representa a procissão do Santo Sacramento. À frente, São Gregório Papa, Santo Agostinho, Santo Ambrósio. A seguir, São Jerónimo e São Boaventura. Ao centro, São Tomás de Aquino e Santa Clara de Assis: ela, à direita, com a custódia; ele, à esquerda, leva um livro debaixo do braço direito e ergue o braço esquerdo enquanto fala, decerto, acerca do grande mistério eucarístico. Detêm-se os Doutores a escutá-lo: São Boaventura eleva os olhos ao céu; São Jerónimo consulta a Sagrada Escritura. No Museu do Prado, em Madrid.

24.º — Quadro de Amadeu Van Loo: «*São Tomás inspirado pelo Espírito Santo na composição das suas obras*». Foi exposto no *Salon* de 1763.

25.º — «*São Tomás pregando durante a tempestade*», quadro de Ary Schaeffer, exposto no *Salon* de 1824.

26.º — «*A visita de São Tomás de Aquino a São Boaventura*», quadro de M. D. A. Margaud, exposto no *Salon* de 1857.

27.º — «*A última lição de São Tomás de Aquino*», quadro de Omer Charlet, exposto no *Salon* de 1869.

28.º — «*São Tomás de Aquino à mesa de São Luís*», quadro do mesmo autor, exposto no *Salon* de 1870.

29.º — «*São Tomás de Aquino e São Boaventura*», quadro do mesmo autor, exposto no *Salon* de 1873.

2 — GRAVURAS E ESTAMPAS

30.º — Gravura de C. Bloemaert sobre um quadro de R. Vanni para a «VITA DI SAN TOMMASO DE AQUINO», de Paulo Frigerio (Roma, 1668).

31.º — Estampa gravada por António Birkhardt, segundo um retrato de São Tomás, por Hiebel (1721).

32.º — Estampa do Doutor Angélico, por Y. Fr. Fisher.

33.º — Estampa de Agostinho Neuräuter.

34.º — Estampa de Carlos Audran.

35.º — Estampa de Scheite de Bolswert.

36.º — Estampa de Pedro Monaco (1740).

37.º — Série de gravuras de Gilberto Van Veen, inspiradas em cenas da vida de São Tomás.

38.º — Gravura atribuída a Lanfranc, em que se vê São Tomás a fazer fugir o Demónio.

3 — ESCULTURA

39.º — Estátua de São Tomás, na Igreja de São Firmino, em Toulouse, sobre o seu túmulo. Na mão esquerda, tem o Santo Sacramento; na direita, segura uma espada de fogo. Em baixo, acha-se gravada a seguinte inscrição:

«Ex Evangelii solio Cherubinus Aquinas
Vitalem ignito protegit ense cibum.»

40.º — Estátua em mármore, de São Tomás, por Francavilla. Encontra-se na Capela da Igreja de S. Marcos, em Florença.

41.º — Estátua em pedra do Santo, executada por M. Cavelier, que se se acha na Igreja de Saint-Augustin, em Paris.

42.º — Baixo-relevo em mármore, do escultor português Francisco Franco, só com a cabeça do Doutor Angélico, de perfil, coberta pelo barrete negro. Este belo trabalho foi propositadamente feito para ser reproduzido na capa da 1.ª edição do presente livro e tem continuado a sê-lo nas seguintes como sinal da admiração e do agradecimento do autor e dos editores a Francisco Franco.

Notas Bibliográficas

Porque é inumerável a bibliografia tomista, que enche volumes e volumes e porque já damos, no capítulo A glória póstuma, *uma ampla lista de títulos e de autores — contentamo-nos com agrupar aqui algumas das obras que principalmente consultámos para a elaboração do «Esboço histórico-biográfico» que forma a primeira parte deste livro e, também, algumas das que fornecem mais autorizados elementos de informação acerca da referida bibliografia e dos problemas relativos à autenticidade e às datas dos escritos de São Tomás.*

A — *BIOGRAFIA*

a — PRINCIPAIS FONTES

D. PRÜMMER — «FONTES VITAE SANCTIS THOMAE AQUINATIS, NOTIS HISTORICIS ET CRITICIS ILLUSTRATI».
Fasc. I — «VITAE SANCTIS THOMAE AQUINATIS, AUCTORE PEDRO CALO» — Toulouse, 1911.
Fasc. II — «GUILLELMI DE TOCCO VITA SANCTIS THOMAE AQUINATIS» — Toulouse, 1913.
Fasc. III — «VITA SANCTIS THOMAE AQUINATIS, AUCTORE BERNARDO GUIDONIS» — Saint-Maximin (Var). 1928.

TOMAS PÈGUES e XAVIER MAQUART — «SAINT THOMAS D'AQUIN. SA VIE PAR GUILLAUME DE TOCCO ET LES TÉMOINS AU PROCÈS DE CANONISATION» — Paris, 1925.

TOMAS DE CANTIMPRÉ — «BONUM UNIVERSALE DE APIBUS». Ed. de G. Colvenerius — Douai, 1627.

PTOLOMEU DE LUCCA — «HISTORIA ECCLESIASTICA NOVA». Ed. de A. Muratori — *Rerum italicarum scriptores,* tom. XI. Milão, 1727.

«DOCUMENTA». Ed. de M. H. Laurent, O. P. — *In* «FONTES VITAE SANCTIS THOMAE». Saint-Maximin, 1937.

«PLANCTUS DE MORTE FRATRIS THOMAE DE AQUINO». Ed. de M. H. Laurent, O. P. — *In* «FONTES VITAE SANCTIS THOMAE».

PROCESSUS CANONIZATIONIS SANCTIS THOMAE, NEAPOLI. Ed. de M. H. Laurent, O. P. — *In* «FONTES VITAE SANCTIS THOMAE».

PROCESSUS CANONIZATIONIS SANCTIS THOMAE, FOSSAE NOVAE. Ed. de M. H. Laurent, O. P. — *In* «FONTES VITAE SANCTIS THOMAE».

JOANNES XXII — BULLA CANONIZATIONIS SANCTIS THOMAE AQUINATIS «REDEMPTIONEM MISIT DOMINUS» — Ed. de P. A. Walz, O. P. — *In* «XENIA THOMISTICA». Tom. III, Roma, 1925.

G. DE FRACHET — «VITAE FRATRUM ORDINEM PRAEDICATORES» — *In* «MONUMENTA ORDINEM PRAEDICATORES HISTORICA». Tomo I. Ed. de B. Reichert, O. P. Lovaina, 1896.

A. POTTHAST — «BIBLIOTECA HISTORICA MEDII AEVI» — Berlim, 1896.

E. IANSSENS — «LES PREMIERS HISTORIENS DE LA VIE DE SAINT THOMAS» — *Revue Neóscolastique,* Maio, Agosto e Novembro. Lovaina, 1924.

F. PELSTER — «DIE ÄLTEREN BIOGRAPHIEN DER HL. THOMAS» — *Zeitschrift für Katholische Theologie.* Vol. 2 e 3, 1920.

TAURISANO — «DISCEPOLI E BIOGRAFI DI SAN TOMMASO» — *In* S. TOMMASO D'AQUINO, O. P., MISCELANIA STORICO-ARTÍSTICA. Roma, 1924.

J. ENDRES — «STUDIEN ZÜR BIOGRAPHIE DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN». — *In* HISTORISCHES JAHRBUCH, 1898.

DENIFLE — «QUELLEN ZÜR GELEHRTENGESCHICHTE DES PREDIGERORDENS IM 13 UND 14 JAHRHUNDERT» — *In* ARCHIV FÜR LITERATUR UND KIRCHENGESCHICHTE DES MITTERALTERS. Vol. II, págs. 165 a 248. 1886.

b — CRONOLOGIAS

J. BERTHIER — «CHRONOTAXIS VITA ET OPERUM SANCTIS THOMAE» — *In* «S. THOMAS AQUINAS, DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE». Tomo I, págs. XLI-LXIII — Roma, 1914.

P. MANDONNET — «CHRONOLOGIE SOMMAIRE DE LA VIE ET DES ÉCRITS DE SAINT THOMAS D'AQUIN» — *In* REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 9, 1920, págs. 142-152.

— «CHRONOLOGIE DES QUESTIONS DISPUTÉES DE SAINT THOMAS D'AQUIN» — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 1, 1918, págs. 266-287, 340-371.

— «CHRONOLOGIE DES ÉCRITS SCRIPTURAIRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN» — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 10, 1927, págs. 27-45, 116-155; 11, 1928, págs. 27-40, 116-155, 211-245; 12, 1929, págs. 53-69, 132-145, 418-519. Tirado em separata: Saint-Maximin, 1929.

P. CASTAGNOLI — «REGESTA TOMÍSTICA SAGGIO DELLA VITA e SCRIPTI DI SAN TOMMASO» — *In* DÍVUS THOMAS (de Placência), vols. 30, 31 e 32, 1928-1929.

D. PRÜMMER — «DE CHRONOLOGIA VITAE SANCTIS THOMAE AQUINATIS» — *In* XENIA THOMISTICA. Vol. III, págs. 1 a 8. Roma, 1925.

P. A. WALZ — «CHRONOTAXIS VITAE ET OPERUM SANCTIS THOMAE DE AQUINO» — *In* ANGELICUM. Vol. XVI, págs. 403 a 473. Roma, 1939.

P. SYNAVE — «LE PROBLÈME CHRONOLOGIQUE DES QUESTIONS DISPUTÉES DE SAINT THOMAS D'AQUIN» — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 9, 1926, págs. 274-295.

P. GLORIEUX — «LES QUESTIONS DISPUTÉES DE SAINT THOMAS ET LEUR SUITE CHRONOLOGIQUE» — *In* RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE, 4, 1932, págs. 5-33.

c — OBRAS DE CARÁCTER GERAL

LEANDRO ALBERTO — «DE VIRIS ILLUSTRIBUS ORDINEM PRAEDICATORES» — Bona, 1517.

ANTÔNIO SENENSE — «BIBLIOTHECA ORDINEM FRATRUM PRAEDICATORES» — 1585.

ANTÔNIO ALTAMURA — «BIBLIOTHECA DOMINICANA» — 1677.

J. QUÉTIF e J. ÉCHARD — «SCRIPTORES ORDINEM PRAEDICATORES». — Paris, 1719-1721.

«ACTA SANCTORUM» — Veneza, 1735.

«ACTA CAPITULORUM GENERALIUM ORDINEM PRAEDICATORES» — *In* «MONUMENTA ORDINEM PRAEDICATORES HISTORICA». Tomo III. Ed. de B. Reichert, O. P. Roma, 1896.

«ARCHIVUM HISTORICUM FRATRUM PRAEDICATORUM» — Roma, 1932.

MURATORI — «RERUM ITALICARUM SCRIPTORES». Tomo XI. Col. 1162.

CAYRÉ — «PRÉCIS DE PATROLOGIE». Tomo II, pág. 527.

TIXERONT — «PRÉCIS DE PATROLOGIE».

BAUDOT — «DICTIONNAIRE DE HAGIOGRAPHIE».

M. GRABMANN — «DIE GESCHICHTE DES KATHOLISCHEN THEOLOGIE» — Friburgo-em-Brisgau, 1943. Há uma tradução espanhola de David Gutiérrez. Madrid, 1946.

d — TRABALHOS MONOGRÁFICOS

OTÃO VENIUS — «VITA D. THOMAE AQUINIS OTHON VAENI INGENIO ET MANO DELINEATA» — Antuérpia, 1610.

PAULO FRIGÉRIO ROMANO — «VITA DI S. TOMMASO D'AQUINO RACCOLTA DEL PROCESSO DELLA SUA CANONIZZAZIONE DALLE OPERA DEL SANTO E DA ANTICHI MANOSCRISTTI» Roma, 1668.

A. TOURON — «LA VIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN, AVEC UN EXPOSÉ DE SA DOCTRINE ET DE SES OUVRAGES» — Paris, 1737.

A. BAREILLE — «HISTOIRE DE SAINT THOMAS D'AQUIN» Paris, 1846.

P. - J. CARLÉ — «HISTOIRE DE LA VIE ET DES ÉCRITS DE SAINT THOMAS D'AQUIN» — Paris, 1846.

K. WERNER — «DER HEILIGE THOMAS VON AQUINO» (3 vols.) Ratisbona, 1858-1859.

ALEXANDRE PIDAL Y MON — «SANTO TOMÁS DE AQUINO». Madrid, 1875.

DINO OLGIERI — «IL SOLE D'AQUINO CONTEMPLATO NELLE SUE VIRTU PRINCIPALI» — Genebra, 1875.

J. V. DE GROOT — «HET LEVEN VAN DEN HL. THOMAS VAN AQUINO» — Utreque, 1882.

VAUGHAN — «THE LIFE AND LABOURS OF SAINT THOMAS OF AQUINAS» — Londres, 1890.

JÚLIO DIDIOT — «LE DOCTEUR ANGÉLIQUE SAINT THOMAS D'AQUIN». Lille, 1894.

C. F. BELLET — «SAINT THOMAS D'AQUIN. LE SAINT, LE PENSEUR, SON OEUVRE ET SA DESTINÉE». Paris, 1902.

M. SAINZ — «VIDA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, PATRONO UNIVERSAL DE LAS ESCUELAS CATÓLICAS». Vergara, 1909.

ALLO — «LA PAIX DANS LA VÉRITÉ». Paris, 1910.

J. ENDRES — «THOMAS VON AQUIN (WELTGESCHICHTE IN CHARAKTERBILDERN)». Mogúncia, 1910.

P. CONWAY — «SAINT THOMAS AQUINAS». Londres, 1911.

M. BAUMGARTNER — «THOMAS VON AQUIN». *In* GROSSE DENKER (Vol. I, pág. 311), de Ernesto von Aster, Leipzig, 1911.

JOAQUIM BERTHIER — «S. THOMAS AQUINAS, DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE». Roma, 1914.

HAURÉAU — «SAINT THOMAS D'AQUIN». Artigo *in* DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, pág. 1728.

MARTIM GRABMANN — «THOMAS VON AQUIN. EINE EINFÜHRUNG IN SEINE PERSÖNLICHKEIT UND GEDANKENWELT». — Há uma tradução francesa, de E. Vansteenberghe (Paris, 1920) e uma tradução espanhola, de Salvador Minguijón Adrián. Madrid (Colecção *Labor*), 1930.

— «DAS SEELENLEBEN DES HL. THOMAS». Munique, 1924.

— «DIE PERSÖNLICHEN BEZIEHUNGEN DES HL. THOMAS VON AQUIN» *In* HISTORISCHES JAHRBUCH, 57, 1937, págs. 305-322.

TOMAS PÈGUES — «INITIATION THOMISTE». — Paris, 1922.

L. FERRETI — «VITA DELL'ANGELICO DOTTORE S. TOMMASO D'AQUINO». — Roma, 1923.

A. FOREST — «SAINT THOMAS D'AQUIN» — Paris, 1923.

L. H. PETITOT — «SAINT THOMAS D'AQUIN. LA VOCATION. L'OEUVRE. LA VIE SPIRITUELLE». Paris, 1923. — Reeditada depois com o título de «LA VIE INTÉGRALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN». Paris, 1930.

G. K. CHESTERTON — «SAINT THOMAS AQUINAS». Londres, 1924. Há uma tradução francesa, de Maximilien Vox (Paris, 1935), uma tradução espanhola, de H. Muñoz (Madrid, 1934)) e uma tradução portuguesa, de António Álvaro Dória (Braga, 1945).

J. GOMÁ — «SANTO TOMÁS DE AQUINO. ÉPOCA. PERSONALIDAD. ESPIRITU» — Barcelona, 1924.

F. BUONAIUTI — «THOMMASO D'AQUINO». Roma, 1924.

F. DE CONTRERAS — «BIOGRAFIA DEL ANGÉLICO DOCTOR SANTO TOMÁS DE AQUINO Y BREVE COMENTÁRIO A LA ÚLTIMA ENCICLICA DE S. S. PIO XI». — Sevilha, 1925.

A. WALZ—«DELINEATIO VITAE THOMAE DE AQUINO». Roma, 1927.

— «DE S. THOMAE AQUINATIS E VITA DISCESSU» — *In* XENIA THOMISTICA. Tomo III. Roma, 1939.

— «S. TOMMASO D'AQUINO. STUDI BIOGRAFICI SUL DOTTORE ANGELICO». Roma, 1945.

EMILIO CHIOCCHETTI — «SAN TOMMASO». (Na Colecção I MAESTRI DEL PENSIERO). Milão, 1925. — Há uma tradução brasileira, de José Pérez (S. Paulo, 1936).

E. IANSSENS — «L'ÂME DE SAINT THOMAS D'AQUIN». *In* REVUE CATHOLIQUE DES IDÉES ET DES FAITS. Bruxelas, Junho, 1925.

E. GILSON — «SAINT THOMAS D'AQUIN». (Na Colecção LES MORALISTES CHRÉTIENS). Paris, 1925.

EDGAR DE BRUYNE — «SAINT THOMAS D'AQUIN. LE MILIEU. L'HOMME. LA VISION DU MONDE». Bruxelas, 1928.

J. HOOGVELD — «INLEIDING TOT LEVEN EN LEER S. THOMAS VAN AQUINO». Nimega, 1929.

MAUSBACH — «THOMAS VON AQUIN». Artigo *in* KIRCHEN-LEXICON. Tomo XI, col. 1635.

A. C. D'ARCY — «THOMAS AQUINAS» — Londres, 1930.

J. MARITAIN — «LE DOCTEUR ANGÉLIQUE» — Paris, 1930.

F. THONNARD — «SAINT THOMAS D'AQUIN» — Paris, 1933.

M. M. GORCE — «L'ESSOR DE LA PENSÉE AU MOYEN-ÂGE. ALBERT LE GRAND. THOMAS D'AQUIN». — Paris, 1933.

F. SASSEN — «THOMAS VAN AQUINO. HELDEN VAN DEN GEEST». s'Gravenhage, 1934.

J. WÉBERT — «SAINT THOMAS D'AQUIN. LE GÉNIE DE L'ORDRE». Paris, 1934.

RAÏSSA MARITAIN — «L'ANGE DE L'ÉCOLE». (Para as crianças). — Paris, 1934.

DAVY — «SAINT THOMAS D'AQUIN». — Paris, 1941.

A. TOSO — «TOMMASO D'AQUINO E IL SUO TEMPO». — Roma, 1941.

I. TAURISANO — «SAN TOMMASO D'AQUINO». — Turim, 1941.

ANDRÉ CRESSON — «SAINT THOMAS D'AQUIN. SA VIE, SON OEUVRE, SA PHILOSOPHIE». (Na Colecção PHILOSOPHES). Paris, 1942.

e — SOBRE OS PRIMEIROS ANOS DE SAO TOMÁS

F. SCANDONE — «D'AQUINO DE NAPOLI». — Nápoles, 1903.

— «IL GASTALDO DI AQUINO DALLA METÁ DEL SECOLO IX ALLA FINE DEL X, CON DOCUMENTI». — Nápoles, 1910.

— «DOCUMENTI E CONGETTURE SULLA FAMIGLIA E SULLA PATRIA DI TOMMASO D'AQUINO». — Nápoles, 1901.

— «ANCORA NUOVI DOCUMENTI PER SAN TOMMASO D'AQUINO». Nápoles, 1901.

— «LA VITA, LA FAMIGLIA E LA PATRIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO». — *In* «SAN TOMMASO D'AQUINO, MISCELLANEA STORICO-ARTISTICA». — Roma, 1924.

P. PELLEGRINI — «LA VERA PATRIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO». — Nápoles, 1903.

PELLEGRINI e SCANDONE — «PRO ROCCASSECA, PATRIA DI SAN TOMMASO». — Nápoles, 1903.

F. PELSTER — «LA FAMIGLIA DI S. TOMMASO DE AQUINO». — *In* CIVILTÁ CATTOLICA. Vol. II, 1923.

— «I PARENTI PROSSIMI DI S. TOMMASO DE AQUINO». — *In* CIVILTÁ CATTOLICA. Vol. IV, 1923.

— «LA GIOVINEZZA DI SAN TOMMASO D'AQUINO». — *In* CIVILTÁ CATTOLICA. Vol. I, 1923.

LUIS TOSTI — «STORIA DELLA BADIA DI MONTE CASSINO». — Roma, 1891.

I. INGUANEZ — «CRONOLOGIA DEGLI ABATI CASINESI DEL SECOLO XIII». — Montecassino, 1929.

A. STEHLE — «SAINT THOMAS AT MONTE CASSINO». — *In* CATHOLIC ASSOCIATION BULLETIN, 21, 1924, págs. 658-665.

G. DIAMARE — «SAN TOMMASO D'AQUINO NELLA BADIA DI MONTE CASSINO». — *In* RIVISTA STORICA BENEDETTINA, 15, 1924, págs. 131-142.

T. LECCISSOTTI — «IL DOTTORE ANGELICO A MONTECASSINO». *In* RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA, 32, 1940, págs. 519-547.

I. TAURISANO — «SAN TOMMASO D'AQUINO E MONTESANGIOVANNI CAMPANO». — *In* MEMORIE DOMENICANE, 43, 1926, págs. 282-283.

T. MANCINI — «SAN TOMMASO D'AQUINO NEL CASTELLO PATERNO DI MONTESANGIOVANNI CAMPANO. NOTE STORICO-CRITICHE». — Pistoia, 1934.

JOAQUIM BERTHIER — «L'ÉGLISE DE SAINTE SABINE À ROME». Roma, 1917.

— «LE COUVENT DE SAINTE SABINE À ROME». — Roma, 1918.

PEDRO MANDONNET — «SAINT THOMAS D'AQUIN»: I — LE JEUNE FÉODAL». — *In* REVUE DES JEUNES, 10 de Maio de 1919, págs. 145-155: «II — L'OBLAT BÉNÉDICTIN». — *Ibid.*, 25 de Maio de 1919, págs. 230-242; «III — L'ÉTUDIANT UNIVERSITAIRE». — *Ibid.*, 10 de Junho de 1919, págs. 299--308; «IV — LE NOVICE PRÊCHEUR». — *Ibid.*, 25 de Junho de 1919, págs. 360-371; «V — SAINT THOMAS D'AQUIN, LE DISCIPLE D'ALBERT-LE-GRAND». — *Ibid.*, 10 de Janeiro de 1920, págs. 141-170; «VI — PARIS ET LES GRANDES LUTTES DOCTRINALES (1269-1272)» — *Ibid.*, 10 de Março de 1920, págs. 502-529.

— «THOMAS D'AQUIN, NOVICE PRÊCHEUR, 1244-1266». — *In* REVUE THOMISTE. Tomos VII e VIII, 1924.

— «PREMIERS TRAVAUX DE POLÉMIQUE THOMISTE». — *In* REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. Tomo VII 1913.

f — SOBRE A VIDA UNIVERSITÁRIA DO TEMPO

IRSAY — «HISTOIRE DES UNIVERSITÉS FRANÇAISES ET ETRANGÈRES DES ORIGINES À NOS JOURS». — Paris, 1933.

DENIFLE — «DIE ENTSTEHUNG DER UNIVERSITÄTEN DES MITTERALTERS BIS 1400». — Berlim, 1885.

H. RASHDALL — «THE UNIVERSITIES OF EUROPE IN THE MIDDLE AGES». — Oxford, 1895.

L. HALPHEN — «LES UNIVERSITÉS AU XIII^{e} SÈCLE». — *In* REVUE HISTORIQUE, 166, 1931, págs. 217-238 e 167, 1931, págs. 1-15.

R. DE LIECHTYS — «ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS D'AQUIN». — Paris, 1880.

H. C. SCHEEBEN — «ALBERT DER GROSSE UND THOMAS VON AQUIN IN KÖLN». — *In* DIVUS THOMAS TRIB., III sér., 9, 1931, págs. 28-34.

C. DU BOULAY — «HISTORIA UNIVERSITATIS PARISIENSIS A CAROLO MAGNO USQUE AD NOSTRA TEMPORA» (6 vols.). — Paris, 1665-1673.

J. B. L. CREVIER — «HISTOIRE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'Á L'ANNÉE 1600» (7 vols.). — Paris, 1761.

E. DUBARLE — «HISTOIRE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS» (2 vols.). Paris, 1844.

DENIFLE e CHATELAIN — «CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS» (4 vols.).

— «AUCTARIUM CHARTULARII» (2 vols.). — Paris, 1889-1897.

CARLOS THUROT — «DE L'ORGANISATION DE L'ENSEIGNEMENT DANS L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU MOYEN-ÂGE». Paris, 1850

P. PÉRET — «LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS ET SES DOCTEURS LES PLUS CÉLÈBRES» «Moyen-Âge, 4 vols.». — Paris, 1894-1896.

P. MANDONNET — «LA CRISE SCOLAIRE DU DÉBUT DU XIII^e SIÉCLE ET LA FONDATION DE L'ÉCOLE DES FRÉRES PRÊCHEURS». — *In* REVUE DE HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, vol. XV (1914), págs. 34 a 49.

M. BIERBAUM — «BETTELORDEN UND WELTGEISTLICHKEIT AN DER UNIVERSITÄT PARIS». — Münster, 1920.

F. X. SEPPELT — «DER KAMPF DER BETTELORDEN AN DER UNIVERSITÄT PARIS IN DER MITTER DES 13 JAHRHUNDERTS». — Breslau, 1905-1908.

F. R. HIRCHENHAUER — «DIE STELLUNG DES HL. THOMAS VON AQUIN IN MENDIKANTENSTREIT AN DER UNIVERSITÄT PARIS». — St. Ottilien, 1934.

P. MANDONNET — «SIGER DE BRABANT ET L'AVERROÏSME LATIN AU XIII^e SIÉCLE». — Lovaina, 1908.

— «LES TITRES DOCTORAUX DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — *In* REVUE THOMISTE, 1909, pág. 597 e seg.

F. TORRACA e G. MONTI — «STORIA DELL'UNIVERSITÁ DI NAPOLI». — Nápoles, 1924.

G. MONTI — «PER LA STORIA DELL'UNIVERSITÁ DI NAPOLI. RICHERCHE E DOCUMENTI». — Nápoles, 1924.

K. HAMPE — «ZÜR GRUNDUNGSGESCHICHTE DER UNIVERSITÄT VON NEAPEL». — Heidelberg, 1924.

A. BELLUCCI — «L'Universitá di Napoli e S. Tommaso d'Aquino. Richerche e Documenti». — *In* Studium, 20, 1924, pág. 251-259.

G. LAMPO — «San Tommaso e l'Universitá di Napoli». — *In* Memorie Domenicane, 41, 1924, págs. 113-122.

M. L. RICCIO — «San Tommaso e l'Universitá di Napoli». — *In* Studium, 20, 1924, págs. 237-244.

g — SOBRE A GLÓRIA PÓSTUMA DO DOUTOR ANGÉLICO

UNIVERSITATIS PARISIENSIS — «Epistola ad Capitulum Generale Ordinem Praedicatores Lugduni Celebratum, data die 2 maii 1224». — Ed. de A. Birkenmayer, *in* «Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie». — Münster, 1922.

A. WALZ, O. P. — «Historia Canonizationis S. Thomae de Aquino». — *In* Xenia Thomistica. Tomo III. — Roma, 1925.

PEDRO MANDONNET — «La Canonisation de Saint Thomas d'Aquin».. — Le Saulchoir, 1925.

CARDEAL FRANCISCO EHRLE — «Der Kampf um die Lehre des Hl. Thomas Von Aquin in den Ersten Funfzig Iahren Nach Seinem Tod». — *In* Zeitschrift fur Katholische Theologie. Tomo XXXVII (1913), págs. 266 a 318.

— «Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik Gege Ende des 13 Jahrhunderts». — *In* Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 5, 1889, págs. 603-635.

— «John Peckam Über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der Zweiten Helfte des 13 Jahrhunderts». — *In* Zeitschrift fur Katholische Theologie, 13, 1889, págs. 173-193.

— «L'Agostinismo e l'Aristotelismo Nella Scolastica del Secolo XIII. Ulteriore Discussioni e Materiali». — *In* Xenia Thomistica. Tomo III, págs. 517-588. — Roma, 1925.

MARTIM GRABMANN — «La Scuola Tomistica Italiana nel XIII e Principio del XIV Secolo». — *In* Rivista di Filosofia Neoscolastica, 15, 1923, págs. 97-155.

— «FORCHUNGEN ZUR ÄLTESTEN DEUTSCHEN THOMISTENCHULE DER DOMINIKANE ORDENS». — *In* XENIA THOMISTICA. Tomo III, pág 189-321. — Roma, 1925.

P. GLORIEUX — «COMMENT LES THÈSES THOMISTES FURENT PROSCRITES À OXFORD». — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 19, 1927, págs. 259-291.

— «LES PREMIÈRES POLÉMIQUES THOMISTES. LE CORRECTORIUM CORRUPTORII «QUARE». — Paris, 1927.

— «LA LITTÉRATURE DES CORRECTOIRES». — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 11, 1928, págs. 69-96.

— «LA PREMIÈRE PÉNÉTRATION THOMISTE ET SON PROBLÈME». — *In* REVUE APOLOGÉTIQUE, 53, 1931, págs. 257-275, 383-410.

E. KREBS — «LA LOTTA INTORNO A SAN TOMMASO D'AQUINO NEL MEDIOEVO». — *In* RIVISTA DI FILOSOFIA NÉO-SCOLASTICA, 10, 1913, págs. 471-473.

C. D. — «PRO DOCTORIS ANGELICI DOCTRINAE COMMENDATIONE AD EJUSQUE AMOREM ET VENERATIONEM ORATIO EXORTATORIA». — Introdução ao CURSUS THEOLOGICUS SALMATICENCIS. — Salamanca, 1631.

JOÃO DE SÃO TOMÁS — «TRACTATUS DE APPROBATIONE ET AUCTORITATE DOCTRINAE ANGELICAE DIVI THOMAE». — *In* CURSUS THEOLOGICUS. — Alcalá, 1637.

REINALDO LUCARINI — «ANIMADVERSIONES QUAEDAM IN TEXTU OPERUM S. THOMAE SUMMORUMQUE ROMANORUM PONTIFICUM BULLAE, BREVIA ET SERMONES, QUIBUS OSTENDITUR QUAM GRATA ET RECEPTA SEMPER FUERIT IN ECCLESIA CATHOLICA HUIUS SANCTI DOCTRINA». — *In* MANUALE THOMISTICARUM CONTROVERSIARUM. — Roma, 1666.

VICENTE FONTANA — «EPICINA SACRA S. THOMAE DE AQUINO EX BULLIS AD BREVIBUS APOSTOLICIS NOBILIORIBUSQUE SCRIPTORIBUS SELECTA». — Roma, 1670.

SERAFIM PICCINARDI — «DE APPROBATIONE DOCTRINAE S. THOMAE». — Pádua, 1683.

ANTÓNIO MIGUEL YURAMI — «TESTIMONIA EX CATHOLICA ECCLESIAE ET SUMMORUM PONTIFICUM ORACULIS ATQUE SAPIENTISSIMORUM ET PROBATISSIMORUM VIRORUM SCRIPTIS PRO COMMENDATIONE DOCTRINAE ANGELICI DOCTORIS S. THOMAE AQUINATIS UNDIQUE DECERPTA ATQUE IN UNUM COLLECTA». — Madrid, 1789.

M. CORDOVANI — «LEONE XIII «AETERNI PATRIS» ENCICLICA SULLA FILOSOFIA CRISTIANA»., — Roma, 1927.

CARDEAL R. VILLENEUVE — «LE THOMISME AVANT ET APRÈS L'ENCYCLIQUE «AETERNI PATRIS». — *In* REVUE DOMINICAINE, 26, 1929, págs. 273-282, 339-354, 479-496.

M. GARCIA — «ALREDEDOR DE UN «MOTU PROPRIO». — *In* LA CIENCIA TOMISTA, 10, 1914, págs. 46-59.

JOAQUIM BERTHIER — «S. THOMAS AQUINAS, DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE»: Vol. I — «TESTIMONIA ECCLESIAE». — Roma, 1914; Vol. II — «TESTIMONIA ORDINUM RELIGIOSORUM, UNIVERSITATUM ATQUE VIRORUM ILLUSTRIUM».

«DE AUCTORITATE DOCTRINALI DOCTORIS ANGELICI S. THOMAE AQUINATIS». — Ávila, 1914.

D. MANNAIOLI — «DE OFFICIO ADHAERENDI GERMANAE DOCTORIS ANGELICI PHILOSOPHIAE». — Roma, 1916.

G. MATTIUSSI — «LE XXIV TESI DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO APPROVATE DALLA S. CONGREGAZIONE DEGLI STUDI». — Roma, 1917.

EDUARDO HUGON — «LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES». — Paris, 1927.

GARRIGOU-LAGRANGE — «LES XXIV THÈSES THOMISTES. POUR LE XXX ANNIVERSAIRE DE LEUR APPROBATION». Roma, 1944.

TOMAS PÈGUES — «AUTOUR DE SAINT THOMAS». — Toulouse, 1918.

— «POURQUOI DONC SAINT THOMAS?». — Toulouse, 1918.

S. SZABÓ — «DIE AUTHORITÄT DES HL. THOMAS VON AQUIN IN DER THEOLOGIE». — Ratisbona, 1919.

M. D'ESPLUGUES — «COMENTARI A L'ENCÍCLICA «STUDIORUM DUCEM». — *In* MISCELLANIA DE FILOSOFIA RELIGIOSA, págs. 103-266. — Barcelona, 1924.

M. BENOIT-LAVAUD — «SAINT THOMAS, GUIDE DES ÉTUDES». NOTES ET COMMENTAIRES SUR L'ENCYCLIQUE «STUDIORUM DUCEM» DE S. S. PIE XI». — Paris, 1925.

I. GONGAR — «POURQUOI LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS EST-ELLE LA PHILOSOPHIE OFFICIELLE DE L'EGLISE?» — *In* BULLETIN DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, 1924, págs. 91-100.

M. CORDOVANI — «Pio XI e San Tommaso d'Aquino». — *In* Vita e Pensiero, 9, 1923, págs. 449-452.
— «San Tommaso nella Parola de Pio XI». — *In* Angelicum, 6, 1929, págs. 1-12.

M. RIQUET — «Saint Thomas d'Aquin et les «Auctoritates» en Philosophie». — *In* Archives de Philosophie, 3, 1925, págs. 261-290.

TOMÁS PÈGUES — «L'Autorité Pontificale et la Philosophie de Saint Thomas». — Toulouse, 1930.

M. CORDOVANI — «La Legge Universitaria della Chiesa e il Primato di San Tommaso». — Roma, 1932.

J. UDE — «Die Authorität des Hl. Thomas Von Aquin als Kirchenlehrer und Seine «Summa Theologica». — Salzburgo, 1932.

A. LEDUC — «L'Église et l'Oeuvre Doctrinale de Saint Thomas». *In* Études Publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa, 1923, págs. 103-130.

G. MATTIUSSI — «Eccelenza dell'Angelica Dottrina». — *In* Gregorianum, 5, 1924, págs. 3-24.

M. REVILLA — «Santo Tomás, Modelo de Vida y Maestro de Doctrina». — *In* La Ciudad de Dios, 140, 1925, págs. 492-510.

A. BERJÓN — «Santo Tomás de Aquino, Príncipe de los Filósofos». — Madrid, 1927.

A. MASNOVO — «Il. Significato Storico di San Tommaso d'Aquino». — *In* Acta Pont. Ac. Rom. S. Thomae Aquinatis, 1934, págs. 9-32.

G. M. MANSER — «Das Wesen des Thomismus». — Friburgo, 1935.

J. ZARAGÜETA — «Santo Tomás de Aquino en su Tiempo y en el Nuestro». — Madrid, 1942.

AMADEU SILVA TAROUCA — «San Tommaso Oggi. Tentativo di construire una metafísica esistenziale dell'ordine secondo San Tommaso d'Aquino». — Tradução italiana da obra «Thomas Heute» editada em Viena d'Áustria, por Giovanni Maria Merlo. — Turim, 1949.

h — OBRAS COMEMORATIVAS DO 6.º CENTENARIO DA CANONIZAÇÃO

— «MÉLANGES THOMISTES». — Kain, 1923.
— «S. TOMMASO D'AQUINO». — Milão, 1923.
— «S. TOMMASO D'AQUINO. MISCELLANEA STORICO-ARTISTICA». — Milão, 1924.
— «ACTA HEBDOMADAE THOMISTICAE». — Roma, 1924.
— «XENIA THOMISTICA» (3 vols.). — Roma, 1925.
— «MISCELLANIA TOMISTA». — Barcelona, 1925.

B — BIBLIOGRAFIA

BARTOLOMEU DE CÁPUA — «CATÁLOGO OFICIAL DO PRIMEIRO PROCESSO DE CANONIZAÇÃO» (1319). Publicado por Baluze *in* VITAE PAPARUM AVENIONENSIUM. Tomo II, pág. 7. — Paris, 1693.

STAMS — «TABULA SCRIPTORUM».

DE RUBEIS — «DISSERTATIONES DE GESTIS ET SCRIPTIS AC DOCTRINA SANCTI THOMAE AQUINATIS». — Veneza, 1750.

JERÓNIMO VIELMUS — «DE D. THOMAE AQUINATIS DOCTRINA ET SCRIPTIS». — Viena, 1763.

ULISSES CHEVALIER — «CATALOGUE CRITIQUE DES OEUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — Romans, 1886.

A. BERJÓN — «ESTUDIOS CRÍTICOS ACERCA DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO». — Madrid, 1899.

P. MANDONNET — «DES ÉCRITS AUTHENTIQUES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — Friburgo, 1909.

— «LES QUESTIONS DISPUTÉES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — Introdução a «S. THOMAE AQUINATIS QUAESTIONES DISPUTATAE», Tomo I, págs. I-XXIV. — Paris, 1926.

— «DES OPUSCULES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — Introdução à edição de Lethielleux «S. THOMAE AQUINATIS OPUSCULA OMNIA». — Paris, 1927.

P. MANDONNET e J. DESTREZ — «BIBLIOGRAPHIE THOMISTE» (Tomo I da BIBLIOTHÈQUE THOMISTE). — Le Saulchoir, 1921.

J. DESTREZ — «ÉTUDES SUR LES OEUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN, D'APRÈS LA TRADITION MANUSCRITE».—Paris, 1933.

M. GRABMANN — «DIE ECHTEN SCHRIFTEN DES HL. THOMAS VON AQUIN. AUF GRUND DER ÄLTESTEN KATALOGE UND DER HANDSCHRIFLICHEN FESTGESTELLT». — *In* BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTERALTERS. Tomo XXII, fasc. 1-2. Munster, 1920.

— «DIE WERK DER HL. THOMAS VON AQUIN. EINE LITTERARHISTORISCHE UNTERSUCHUNG». — Munster, 1931.

UEBERWEG — «GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DER PATRISTICHEN UND SCHOLASTISCHEN». — Berlim, 1915. Reeditado e refundido em 1928 pelo professor Geyer. (A bibliografia tomista, a cargo de J. Koch., ocupa as págs. 743 a 757).

F. PELSTER — «DER KATALOGE DES BARTHOLOMEUS VON CAPUA UND DIE ECHTHEITSFR. BEI DEN SCHRIFTEN DES HEILIGEN THOMAS». — *In* ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. Tomo XLI, 1917, págs. 820 e 832.

SYNAVE — «LE CATALOGUE OFFICIEL DES OEUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — *In* ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN-ÂGE. Tomo III, págs. 25 a 103.

A. BACIC — «INTRODUCTIO COMPENDIOSA IN OPERA S. THOMAE AQUINATIS». — Roma, 1925.

P. RAMIÈRE — «LES AUTOGRAPHES DE SAINT THOMAS». — *In* ÉTUDES RELIGIEUSES. — Junho de 1879.

J. DESTREZ — «LES DISPUTES QUODLIBÉTIQUES DE SAINT THOMAS D'APRÉS LA TRADITION MANUSCRITE». — *In* MÉLANGES THOMISTES, págs. 49-108. — Paris, 1923.

C. OTTAVIANO — «LA DATA DEL «UNITATE INTELLECTUS» DI SAN TOMMASO». — *In* SOPHIA, I, 1933, págs. 101-104.

F. EHRLE — «NUOVE PROPOSTE PER LO STUDIO DEI MANOSCRITTI DELLA SCOLASTICA MEDIOEVALE». — *In* GREGORIANUM (1932), pág. 198.

G. THÉRI — «L'AUTOGRAPHE DE SAINT THOMAS CONSERVÉ À LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE NAPLES». — *In* ARCHIVUM HISTORICUM FRATRUM PRAEDICATORUM. Tomo I (1932), págs. 15 a 86.

G. F. ROSSI — «AUTOGRAFO DI SAN TOMMASO DEL COMMENTO AL 3 LIBRO DELLE SENTENZE». — Placência, 1933.

M. GRABMANN — «HILFMITTEL DE THOMAS STUDIUMS AUS ALTER ZEIT» (Separata da Revista DIVUS THOMAS). — Friburgo, 1923.

CL. SUERMONDT — «DE PRINCIPIIS RECENSIONES OPERUM SAN THOMAE AQUINATIS IN EDITIONE LEONINA». — *In* ANGELICUM, I, 1926, pág. 418.

A. SCHOTTUS — «CATALOGUS SCHOLASTICORUM THEOLOGORUM SEU INTERPRETUM SUMMAE DIVI THOMAE AQUINATIS». — Colónia, 1618.

L. CARBONI — «CATALOGUS INTERPRETUM SUMMAE DIVI THOMAE AQUINATIS». — Colónia, 1619.

AMATO MASNOVO — «INTRODUZIONE ALLA SOMMA THEOLOGICA DI SAN TOMMASO». — Turim, 1918.

M. GRABMANN — «EINFÜHRUNG IN DIE SUMMA DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN». — Friburgo, 1919. Tradução francesa de Ed. Vansteenberghe. — Paris, 1925.

A. MICHELITSCH — «THOMISTENSCHRIFTEN. S. PHILOSOPHISCHE REICHE, BAND I: THOMASSCHRIFTEN» (ERSTERBAND: BIBLIOGRAPHISCHES». — Viena, 1913.

P. A. UCELLI — «S. THOMAE AQUINATIS SUMMAE DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES» (Prefácio). — Roma, 1878.

A. PELZER — «L'ÉDITION LÉONINE DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS». — *In* REVUE NÉOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Tomo XXII (1920), págs. 217 a 245.

P. CASTAGNOLI — «LA DATA DI COMPOSIZIONE DELLA «SUMMA CONTRA GENTILES». — *In* DIVUS THOMAS (Placência), 31, 1928, págs, 489-492.

A. MOTTE — «NOTE SUR LA DATE DU «CONTRA GENTILES». — *In* REVUE THOMISTE, nov. sér., 21, 1938, págs. 806-809.

B. KRINTWAGEN — «S. THOMAE DE AQUINO SUMMA OPUSCULORUM. ANNO CIRCITER 1485 TYPIS EDITA». — Le Saulchoir. 1924.

M. GRABMANN — «LES COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN SUR LES OUVRAGES D'ARISTOTE». — Separata de ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE». — Lovaina, 1914.

— «DIE ARISTOTELESKOMMENTARE DES HL. THOMAS VON AQUIN». — *In* MITTELALTERLICHES GEITSLEBEN, págs. 266-314. — Munique, 1926.

A. DONDAINE — «SAINT THOMAS ET LES TRADUCTIONS LATINES DES MÉTAPHYSIQUES D'ARISTOTE». — *In* BULLETIN THOMISTE, I, 1931, 1933, págs. 199-213.

A. MANSION — «POUR L'HISTOIRE DU COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE». — *In* REVUE NEOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, 26, 1925, págs. 274-295.

M. D. BROWNE — «L'AUTHENTICITÉ DU COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE». — *In* REVUE THOMISTE, 3, 1020, págs. 78 a 83.

M. BURGOS y MAZO — «ES DE SANTO TOMÁS EL TRATADO «DE REGIMINE PRINCIPUM?». — *In* ANALES DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS, 43, 1935, págs. 369-384, 585-596; 44, 1936, págs. 41-60.

HENRIQUE PIRENNE — «LA DUCHESSE ALEYDE DE BRABANT ET LE «DE REGIMINE IUDAEORUM» DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — *In* REVUE NEOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, 30, 1928, págs. 193-205.

P. GLORIEUX — «LE «DE REGIMINE IUDAEORUM». HYPOTHÈSES ET PRÉCISIONS». — *In* DIVUS THOMAS (Placência), 39, 1936, págs. 153-160.

P. SYNAVE — «LES COMMENTAIRES SCRIPTURAIRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — *In* LA VIE SPIRITUELLE, Junho de 1923, págs. 455 a 469.

A. GARDEI — «LES PROCÉDÉS EXÉGÉTIQUES DE SAINT THOMAS D'AQUIN». — *In* REVUE THOMISTE. Tomo XI, 1903, págs. 428 a 455.

— «LA DOCUMENTATION DE SAINT THOMAS». — *In* REVUE THOMISTE. Tomo XI, 1903, págs. 197-215.

W. VREDE — «DIE BEIDEN DEM HL. THOMAS VON AQUIN. ZUGESCHERIEBENEN. KOMMENTARE ZUM HOHEN LIEDE». — Berlim, 1903.

F. PELSTER — «ECHTHEITSFRAGEN BEIDEN EXEGETISCHEN SCHRIFTEN DES HL. THOMAS VON AQUIN. I — HAT THOMAS EINE EXPOSITIO AD LITTERAM ZU DEN VIER EVANGELIAN VERFASST?». — *In* BIBLICA, 1922, pág. 330.

P. SYNAVE — «LE COMMENTAIRE SUR LES QUATRE ÉVANGILES D'APRÈS LE CATALOGUE OFFICIEL». — *In* MÉLANGES THOMISTES. — Kain, 1923.

H. POPE — «SAINT THOMAS AQUINAS AS AN INTERPRETER OF HOLY SCRIPTURE». — Londres, 1924.

A. BIRKENMAYER — «KLEINE THOMAS FRAGEN». — *In* PHILOSOPHISCHE JAHRBUCH, I, págs. 31 a 43.

C. PERA — «LE OPERE DI SAN TOMMASO». — *In* «LA SINTESI SCIENTIFICA DI SAN TOMMASO», de A. Horvath, O. P. — Apêndice, págs. 513-541. — Turim, 1932.

C. CIACON — «IL PENSIERO CRISTIANO CON PARTICULARE RIGUARDO ALLA SCOLASTICA. GUIDE BIBLIOGRAFICHE». — Milão, 1943.

V. J. BOURKE — «THOMISTIC BIBLIOGRAPHY (1920-1940)». — Saint-Louis, Missouri, 1945.

ELEUTERIO ELORDUY — «SANTO TOMÁS Y EL TRADICIONALISMO MEDIEVAL». — San Sebastian, 1939.

L. SCHÜTZ — «THOMASLEXICON; SAMMLUNG UEBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG DER IN SÄMTLISCHEN WERKEN DES HL. THOMAS VON AQUIN. VORKOMMENDEN KUNSTAUDRÜCKE UND WISSENSCHAFT. AUSPRÜCHE». — Paderborn, 1881.

L. SIMON — «POUR LIRE SAINT THOMAS (ÉTUDES GÉNÉRALES ET LEXIQUE)». — Paris, 1915.

C — *PRINCIPAIS REVISTAS TOMISTAS*

REVUE THOMISTE. — Paris.
BULLETIN THOMISTE. — Paris.
CIENCIA TOMISTA. — Madrid-Salamanca.
DIVUS THOMAS. — Friburgo.
DIVUS THOMAS. — Placência.
ANGELICUM. — Roma.
REVUE NÉOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. — Lovaina.
SCHOLASTIK. — Berlim.
REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. — Paris.
RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA. — Roma.

SÃO TOMÁS DE AQUINO,

Mestre da Idade Nova

Conferência pronunciada no Porto, a 7 de Março de 1938 — Festa de São Tomás de Aquino — no Seminário de Nossa Senhora da Conceição e repetida a 27 do mesmo mês, em Coimbra, no C. A.D. C.

1

FAZ hoje seiscentos e sessenta e quatro anos que na pequena Abadia cisterciense de Fossa-Nova Tomás de Aquino se despediu do Mundo. *Hóspede da Terra e cidadão do Céu,* como lhe chamou o seu devotado biógrafo Guilherme de Tocco — não se tratava de uma partida, mas de um regresso. Voltava a Deus, para quem todos os seus pensamentos se haviam erguido durante a vida inteira. Desde a oblatura no Monte Cassino, ainda criança, a suprema ideia que lhe enchera o espírito exprimia-se na pergunta famosa: — «Que é Deus?». Mais tarde fizera suas as palavras de Santo Hilário da Aquitânia, no *De Trinitate:* — «Tenho a consciência de ser este o ofício por excelência de toda a minha vida: dever-me a Deus para que tudo em mim, os meus discursos e os meus actos falem de Deus e O confessem».

De facto na sua obra tudo fala de Deus e a Deus se eleva. Por isso, já o escrevi, ninguém melhor que o Doutor Angélico respondeu, neste Mundo, à formidável interrogação do oblato de Monte Cassino.

Na Bula *Redemptionem misit Dominus*, pela qual a Igreja canonizou Tomás de Aquino, não se esqueceu de o acentuar o Papa João XXII: — «Este homem sábio pôde realizar uma obra assim porque, isento de qualquer ambição terrena, aplicou todo o seu ser à aquisição dos bens eternos; entregue assìduamente ao estudo, era para Deus que tendia... Começava pelas coisas de Deus para se tornar mais forte nas coisas da Escola...»

Foi sem dúvida essa permanente busca de Deus, essa constante ascensão ao princípio essencial do destino humano, que deu ao pensamento tomista a sua profundidade, a sua perenidade inigualáveis.

Celebrar a data da morte de Tomás de Aquino é celebrar, na verdade, uma data jubilosa — aquela em que um dos grandes Santos do Agiológio cristão foi restituído à pátria celeste, depois de ter atravessado o mundo sem que uma única fraqueza lançasse, sobre a sua alma límpida e puríssima, a sombra de uma única mancha.

O nosso estado de espírito, ao reunir-nos hoje para a comemoração deste aniversário, deve ser portanto de alta alegria — visto que nos permite evocar um dos mais belos exemplos de fé, de virtude, de heroísmo espiritual. Não há que lamentar o desaparecimento de Tomás de Aquino; há que festejar o prodígio do seu aparecimento entre nós. Que tenha podido viver quase cinquenta anos no meio de homens parecidos connosco; que no meio deles e com eles, embora isolado numa altitude, tenha podido edificar a sua grande obra, espalhar a sua sementeira de luz — eis um troféu glorioso da humanidade, eis uma prova de que a assistência providencial nunca faltou, nem faltará, aos pobres e trôpegos pecadores que nós somos!

Mas não será bastante agradecer a Deus o envio de Tomás de Aquino à Terra. É necessário tornar-nos dignos do excelso mensageiro — e, para isso, não consentir que se esqueça ou se extravie a sua mensagem. Hoje como ontem, amanhã como hoje, todos quantos recebem o benefício do ensino tomista ficam na obrigação de o manter, de o propagar, de o exaltar com todas as forças, mesmo insignificantes, que possuam. Na medida dos nossos recursos, cada um de nós tem por dever alistar-se na imensa milícia do Doutor Angélico, trilhar a sua estrada, travar o seu combate, empregar-se nas colheitas fecundas que a sua sementeira levanta.

— «Sejamos fiéis a São Tomás como a uma graça de Deus!» — exorta Maritain, no *Anti-Moderne*. Sim, sejamos fiéis a São Tomás — se queremos corresponder dignamente à graça que Deus nos dispensou!

2

Creio ser o momento de esclarecer as pessoas que me têm perguntado, nestes últimos tempos, quais as razões que me levaram a escrever o meu livro *São Tomás de Aquino*. Ao fazê-lo, terei ensejo de expor alguns dos motivos porque afirmo no prefácio: — «Nunca foram tão actuais as lições do Doutor Angélico».

Há quatro anos reuni, sob o título de *No limiar da Idade-Nova*, três ensaios em que procurei fazer «o rápido inventário das aberrações extremas a que o mundo actual foi conduzido» desde que se afastou da grande linha da civilização tradicional, tal como a haviam formado e caracterizado os princípios do Cristianismo. Nas páginas de abertura, resumia assim as minhas conclusões: — «Eis a

que abismos chegou o homem moderno. Começou por se negar a servir Deus para se servir a si mesmo, para se transformar em ser autárquico, e vê-se forçado a servir as potestades inferiores: a horda, o oiro, a máquina — ou a despenhar-se numa trágica renúncia...»

E mais longe: — «A era que termina, é a do homem hipertrofiado, auto-idólatra, que se julgou senhor da Terra e se condenou, por fim, a todas as servidões. A era do racionalismo orgulhoso, do materialismo cego, do produtivismo delirante.

Só no pensamento cristão, sem responsabilidades na imensa derrocada e que, por ser ao mesmo tempo *activo* e *contemplativo*, encerra um programa completo de restauração do humano, só nesse pensamento que opõe, ao velho lema pagão de Protágoras: o *homem, medida de todas as coisas* (portanto medida de Deus), o verdadeiro lema *Deus medida do homem* — podem ser encontrados os bálsamos e as soluções para a crise contemporânea. A alternativa é, sem dúvida: *teocentrismo* ou *antropocentrismo*. O antropocentrismo levou o mundo à confusão, à ruína, às sombrias e inglórias decadências. O teocentrismo — reconhecimento da universal realeza divina — trará consigo de novo a ordem, a paz, os justos equilíbrios, o estímulo das luminosas e salvadoras renovações. Sequiosos de retomar a marcha para a frente; sequiosos de novas certezas e de novas harmonias criadoras, os homens só têm um Chefe a adoptar, um Guia a seguir: Aquele que disse: — «*Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida*».

Analisava depois as diversas modalidades da Revolução que muitos preconizam ou, mesmo, já realizam em parte — e considerava-as todas insuficientes. Isto conduzia-me a formular o meu conceito da Idade Nova.

Numerosos são os altos espíritos que evidenciaram a sua real nostalgia da Idade Média, desde o brasileiro Plínio Salgado aos espanhóis Eugénio d'Ors e José Maria Pemán, aos franceses Aquiles Mestre, Maritain, Massis, Estanislau Fumet, Gonzaga Truc, ao belga Leopoldo Levaux, aos ingleses Chesterton, Hilário Belloc e Ricardo Church, ao suiço De Reynold, ao alemão Landsberg, ao russo Berdiaeff — para citar apenas alguns dos mais conhecidos em Portugal. Disse a este propósito Renato Gillouin: — «Se a Idade Média nos pode fornecer alguma coisa, é a sugestão de uma ordem necessária entre os diversos sistemas de forças que compõem o nosso Ocidente; é, também, a presunção de que visto essa ordem ter sido realizada no passado deve ser possível realizá-la outra vez no futuro...»

Eis o que hoje pedimos à Idade Média, eis (e já é tanto!) o que nos dará: o poderoso modelo de uma ordem total, eficaz, que nos faça esperar por analogia a descoberta de um remédio para a crise de que sofremos. Crise interior, sobretudo — na qual se debatem as mais fundas interrogações, tombam os ídolos da hora e se faria um vazio tenebroso se não clareasse já a madrugada anunciadora de um novo espiritualismo reconstrutivo!

Escrevia eu portanto, ainda na introdução ao citado volume:—«A verdadeira Revolução — a única — só poderá ser aquela que (de acordo com o sentido rigoroso do termo) represente *a volta ao ponto de partida*, restitua o homem ao seu Princípio. Apenas essa terá virtudes e energias capazes de fundar uma Idade Nova — a Idade Nova em cujo limiar nos detemos hoje e que se anuncia, clara e fecunda, nos amplos horizontes promissores. Idade Nova da reconstrução do homem — desfibrado, desfigurado, violentado por uma longa série de utopias e malefícios. Idade Nova

em que, *à liberdade pela técnica* (rasteira ilusão marxista), sucederá a *liberdade pela ascese*. Idade Nova em que os fratricídios provocados pelo ódio, pela ambição material, pelo orgulho desmedido, pelo prosseguimento de simples finalidades terrenas — darão lugar à fraterna paz social do amor cristão. Idade Nova da ordem libertadora, que marcará o epílogo desse amargo *isolamento das almas* denunciado por Hilário Belloc na base do mal-estar moderno.

Quais as características da Idade Nova?

A sua Revolução visará antes de mais nada a restauração da *pessoa humana* — sobre o cadáver do Individualismo. E assim, esforçar-se-á por instaurar, em correspondência com a *philosophia perenis*, uma *oeconomia perenis* (como lhe chamou António Orel), ordenada a fins humanos e não exclusivamente materiais, subordinada às dominantes leis da moral; e uma sociologia em que, respeitadas as necessárias autonomias dos órgãos sociais naturais (como a família), profissionais e territoriais (como as corporações de artes e ofícios e as comunas ou municípios), todos se integrem no objectivo primacial do Bem Comum. Em suma: essa Revolução emancipará o homem das cadeias terrestres da força, do gregarismo e do lucro, — para o sujeitar apenas ao seu Senhor natural, ao seu Criador e Salvador, a cuja imagem foi feito e que lhe deve servir de modelo supremo. É o *assimilari Deo* de São Tomás, proposto como aspiração última a todos nós...».

Logo prosseguia: — «Idade Média, então? A História não se repete tanto como se julga. E embora tenhamos de ir buscar à Cristandade medieva o esquema espiritual dos novos tempos, embora seja, de facto, à Religião que a informou que compete dirigir a cruzada em marcha — não se trata, verdadeiramente, de *regressar* à Idade Média, mas de *reatar* a jornada medieval numa Idade Nova que

seja a plena realização de todas as virtualidades de resgate do homem de hoje».

Assim apresentava eu, assim procurava definir o mais aproximadamente possível o que entendia, e entendo, por Idade Nova. Quase no termo do livro, sublinhava ainda, numa nota que suponho oportuno reler: — «Desse novo período de universalismo católico, São Tomás de Aquino será, evidentemente, o filósofo por excelência, o *Doctor Communis*, cujos grandes temas terão de ser reavivados e desenvolvidos. Porque nenhuma filosofia como a sua é, por essência, universal. Bem o frisou o escritor polaco Woroniecki: — «Não é o catolicismo que é tomista, é o tomismo que é católico; e é católico, porque é universalista...».

Intitulei a pequena palestra desta noite: *São Tomás de Aquino, Mestre da Idade Nova*. Pelo que atrás recordo, fàcilmente se compreenderá que a minha única finalidade é aproveitar um ensejo propício e tentar desenvolver um pouco as ideias já contidas nessas páginas de há quatro anos, ao serviço das quais voltei a encontrar-me quando recentemente escrevi uma iniciação ao estudo da figura e da obra de São Tomás de Aquino.

Visto ser por aí que devia começar — lembrei a concepção que tenho da Idade Nova. Vou agora expor alguns dos motivos porque me parece que ela terá de reconhecer por Mestre o Doutor Angélico.

3

Antes de mais nada, interessa-me desfazer uma falsa interpretação dos fins que visei ao publicar o meu último livro.

Recordaram alguns críticos que tínhamos, em Portugal, uma vigorosa tradição tomista — quer entre os Conimbricenses, quer entre os Eborenses, quer entre diversos outros autores, religiosos ou profanos. E supuseram que eu tivesse pensado especialmente em honrar essa tradição, ao prolongá-la — dentro, é claro, dos ínfimos recursos de que disponho — por meio de um estudo acerca do Anjo da Escola. Ora isto, sem ser totalmente inexacto, contém apenas uma parte secundária da verdade. É certo que, tradicionalista convicto, persuadido de que o homem se define, segundo a famosa legenda, como «elo passageiro de uma cadeia sem fim» e de que, portanto, os esforços de todos os defensores da mesma causa se inserem numa larga e progressiva continuidade — desejaria, por certo, honrar a tradição tomista portuguesa e, se isso me fosse possível, juntar ao seu monumento secular uma pedra mais, ainda que fosse uma pequena e tosca pedra. Era diferente, porém, a intenção que me animava.

Em 1934, escreveu-me Jacques Maritain uma longa carta, na qual, além de outras coisas, me dizia: — «Sabe até que ponto admiro um dos seus compatriotas, João de São Tomás. Considero-o o mais genial dos comentadores de São Tomás de Aquino... Se viveu sobretudo em Espanha e não ensinou, ao que suponho, em Coimbra, pertence, no entanto, a Portugal. Quando passei a fronteira portuguesa, era nele que pensava — e essa viagem teve para mim o valor de uma peregrinação à pátria de um dos meus mestres... Como seria admirável que, entre os vossos jovens filósofos, aqueles raros que compreendam a importância dos aprofundamentos doutrinários e saibam também como o tomismo é coisa difícil se consagrassem a perscrutar a doutrina do grande metafísico e teólogo português!»

Logo a seguir, cônscio de que esse aspecto simplesmente tradicionalista do estudo da *perennis philosophia* é insuficiente, Maritain não se esquecia de acrescentar: — «Note bem: isto não apenas num mero intuito de erudição arqueológica — mas no intuito de atingirem a verdade viva e sempre actual e de poderem, uma vez equipados convenientemente, abordar todos os problemas do nosso tempo, em particular os grandes problemas da filosofia política, da civilização comparada, da comunicação inter-cultural e inter-racial que um país como o seu, com tão vastas possessões ultramarinas, parece especialmente chamado a tratar».

Aqui se aponta, em frases nítidas, o objectivo a que precisam de atender quantos, na hora que passa, se dediquem ao exame atento e fiel da doutrina tomista. Embora o façam para manter e continuar uma grande herança espiritual, fá-lo-ão, ainda mais, para nela encontrarem novas forças e novas directrizes, destinadas a enfrentar os problemas *vitais* do momento presente.

O que São Tomás representou na sua época, dentro do pensamento pròpriamente medieval, todos o sabem. Na síntese tomista atingiu-se, quanto a mim, a maior altura do esforço humano para a verdade integral. Até São Tomás, através das belas intuições de Platão, da vasta sistematização de Aristóteles, dos luminosos escritos dos Patriarcas (São Gregório, Santo Agostinho, São João Damasceno, Santo Isidoro de Sevilha, tantos outros!) ou dos primeiros Escolásticos, de Pedro Abelardo a Santo Anselmo de Cantuária, a Santo Alberto Magno, a São Boaventura — dir-se-ia que esse esforço caminhava sempre em gradual ascensão. Depois de São Tomás, ao contrário, assistiu-se a uma lenta, irresistível decadência: primeiro, na decomposição da Escolástica, quando apareceram esses dois autênticos precursores dos erros modernos que foram

Escoto e Guilherme d'Ockam; mais tarde, com a reforma empirista de Bacon e com o dualismo racionalista de Descartes; mais tarde ainda, com as maciças abstracções kantianas e hegelianas, com o positivismo de Comte, com o eclectismo de Cousin, com o intuicionismo monista de Bergson. Isto numa simples visão panorâmica, em que só marco certas saliências notáveis.

Julgo, todavia, que é pouco situar São Tomás, como o faço, nos cimos do pensamento humano — se nos resignarmos a contemplá-lo de longe, numa atitude de admiração passiva e inerte. Já que o exame dos sistemas teológicos e filosóficos nos convence da enorme distância a que o Doutor Angélico se encontra de aqueles que o precederam e de aqueles que se lhe seguiram, afigura-se-me triste abdicação, renúncia intolerável, não fazer tudo para retomar contacto com o seu ensino, para subir de novo, pela sua mão, ao plano dominante a que soube conduzir a especulação humana! São Tomás, como Mestre, está junto de nós, entre nós! Rolaram quase sete séculos sobre a sua morte, mas o seu espírito e a sua doutrina vencem o tempo — já que se ergueram a regiões intemporais — e permanecem hoje tão eficientes, tão actuantes, tão fecundos como há sete séculos! A característica mais dolorosa e mais profunda da crise moral e mental em que vivemos, é precisamente ter-se afastado a Idade Moderna da pura ortodoxia da Igreja Católica e, por consequência, nos domínios do pensamento filosófico, da pura ortodoxia do Tomismo, que a Igreja não cessa de aconselhar a todos os sedentos de verdade, depois de, como Bento XV o assinalou na Encíclica *Fausto Appetente die*, ter adoptado como sua a doutrina do Aquinense: — *Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse*. O resultado é que, em todos os campos, se registam uma indecisão de rumos,

uma tendência para as misérias do cepticismo absoluto, uma revolta contra a justa soberania das verdades transcendentes — que bem revelam os destroços causados por uma longa série de desvios ou de extravios intelectuais.

O período medieval era substancialmente *teocêntrico;* colocava todas as grandes questões em função do divino. Desde o chamado Renascimento (que Chesterton prefere chamar, antes, *recaída* — recaída nos velhos moldes do paganismo helénico e romano) seguiu-se um triste período *antropocêntrico,* em que o homem passou a considerar-se fulcro do Universo e reduziu a especulação à pobre medida da sua contingência e da sua fragilidade. Daí provêm os mil conflitos em que se debate, as mil perplexidades em que se atormenta, as mil interrogações que lança no espaço e, por serem mal formuladas, ficam sem resposta.

São Tomás responde justamente a todas essas perguntas ansiosas — uma vez que sejam postas, é claro, como devem ser postas. Faliram por completo as absurdas concepções do materialismo, sob qualquer das suas formas. Faliram, também, o racionalismo cartesiano e seus derivados. Os pensadores de agora oscilam entre duas direcções: ou, desamparados, se perdem num relativismo total que só pode conduzir à demissão da inteligência — ou tacteiam em busca de um novo dogmatismo espiritualista que traga as tais respostas decisivas às suas interrogações. Esta segunda direcção vai dar à *perennis philosophia,* àquela que Bergson saudou como «a metafísica natural da inteligência humana».

Efectivamente — sublinhei, nas palavras prévias do meu *São Tomás de Aquino* — «só a Filosofia do Ser, da Verdade, da Inteligência, do Senso Comum pode salvar e reconduzir ao caminho de que se extraviou um pensamento em naufrágio, que apenas considera a mobilidade

universal, ou se dissolve num cepticismo negador, ou retrograda à idolatria mísera do Instinto, ou aceita por boas as explicações fornecidas pelo delírio subjectivo, quando não pelos transes caóticos do Inconsciente. Contra as aberrações do mobilismo total, São Tomás afirma o Ser como ponto de apoio estável; contra as negações suicidas do cepticismo, afirma a existência da Verdade; contra a mitologia inferior do Instinto, afirma a espiritualidade e a soberania da Inteligência; contra os desatinos subjectivos e as fábulas do Inconsciente, afirma o predomínio realista do Senso Comum, fundado na claridade inabalável dos primeiros princípios».

Portanto, se me perguntam porque escrevi este livro, responderei: não foi na intenção restrita de prestar homenagem a uma altíssima figura da História da Filosofia ou de honrar, como português, uma tradição cultural portuguesa — mas, a par de ambas as coisas, no firme propósito de prestar aos meus contemporâneos um serviço oportuno, de chamar as suas atenções para aquele Doutor insuperável que fornecerá decisivos remédios aos espíritos enfermos e desorientados dos tempos que correm. Quando aproximo dos leitores de hoje a figura e a doutrina do Aquinense, faço-o não como quem lança respeitoso olhar a uma efígie diluída no passado — antes como quem ergue, em pleno alvoroço de ardorosa esperança, a imagem do Mestre a escutar e a seguir, do Mestre, que, se soubermos compreender o seu exemplo e o seu apelo, nos abrirá e alargará as luminosas vias de um ressurgimento do Espírito!

4

Procurarei demonstrar isto mesmo num futuro trabalho, já anunciado, que terá por título: *Actualidade de São Tomás*. Nele me proponho desenvolver um paralelo crítico da doutrina do Doutor de Aquino e dos vários sistemas que, após o seu esquecimento ou o seu repúdio, pretenderam oferecer outras bases e traçar outros rumos à especulação humana. Em todos ou quase todos reaparecem, violentamente negados, mutilados ou adoptados de modo imperfeito — as posições e os temas primaciais da Escolástica albertino-tomista. Mas, quer na medida em que lhe são hostis, quer na medida em que lhe são, pelo menos, infiéis e lhe comprometem a harmonia geral, esses numerosos sistemas que sucederam à *perennis philosophia* falham um por um, resolvem-se em puros desastres — abandonam por fim o homem, desconcertado, perplexo e ansioso, em pleno desespero metafísico. Impossível resumir sequer, nesta curta palestra, a sombria história de tantos malogros. No entanto, para focar apenas como exemplo as diversas soluções dadas ao problema do conhecimento, não me parece absolutamente inexacto classificar, *grosso modo*, em três grandes tendências as atitudes tomadas pelas filosofias modernas no desejo de se oporem à filosofia tradicional ou de tentarem dispensá-la.

A primeira tendência absorve a especulação na simples experiência material — atende ùnicamente ao concreto e, por isso, acaba num rasteiro fenomenismo. Através do Bacon do *Novum Organum;* de Hobbes e de Locke, com o seu empirismo utilitário; de Condillac, com o seu culto exclusivo da sensação; de Comte, de Littré, de Spencer, de todos os defensores do positivismo e do cientismo; dos

psico-matemáticos da escola de Herbart; dos fisiopsicólogos à maneira de Fechner, de Wundt, de Binet, de Ribot, de Titchener; dos pragmatistas americanos: Pierce, Schiller, James, Dewey, etc. — seguimos perfeitamente a marcha desta primeira tendência até às suas últimas, aberrantes ramificações.

A segunda tendência, uma vez separada a inteligência do objecto pela reforma cartesiana, absorve o objecto na própria razão humana, arvorada em demiurgo omnipotente. E eis-nos perante o racionalismo absoluto de Espinosa, perante o geometrismo de Leibniz, perante o idealismo de Berkeley e de Wolf, perante os vastos edifícios lógicos de Kant e dos outros grandes visionários germânicos: Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer. Mais perto de nós, haveria a citar Renouvier com o seu neo-criticismo, e tantos mais!

A terceira tendência, sobre a condenação do materialismo fenomenista e científico e sobre a do racionalismo abstracto, exageradamente sistemático, tenta estabelecer uma nova síntese, em que a inteligência adere imediatamente ao objecto por uma espécie de *simpatia* brusca e eficaz. É já um pouco isto que Carlos Hartmann esboça na *Filosofia do Inconsciente* — mas cabe a Henrique Bergson a justa glória de ter dado à teoria da *intuição* os seus mais sugestivos e brilhantes prestígios em *Essai sur les données immédiates de la conscience*, em *Matière et Mémoire*, em *L'Évolution créatrice*, em *La Pensée et le mouvant*. E deixo de parte, por serem complexas e difusas (embora algumas afinidades tenham com o bergsonismo, neste capítulo) a Filosofia Existencial de Kirkegaard, de Jaspers, de Heidegger, assim como a Fenomenologia de Husserl, de Scheler, de Lask, de Nicolau Hartmann.

A primeira tendência concentra a especulação no objecto; a segunda, no sujeito; a terceira, suprime-a, por assim dizer, visto substituí-la pelo *êxtase psicológico* a que se referiu severamente Maritain, pelo inexistente sonho alvejado, com certeira ironia, por Monsenhor Farges — iluminação súbita, arbitrária, que produz entre o sujeito e o objecto repentina identificação miraculosa... Em qualquer dos três casos, regista-se não só a rebeldia obstinada contra o domínio do transcendente — isto é: o divórcio do Universo e do seu Criador — mas também a decomposição catastrófica da autêntica harmonia do conhecimento. Em São Tomás, essa harmonia manifesta-se, soberana — e desde que de novo recorramos às suas luzes poderemos recompô-la. As relações do sujeito e do objecto assentam em seguros fundamentos, sem se ignorar a actividade inteligente, compreensiva, do primeiro, nem a realidade determinante do segundo. E, além disto, um e outro se subordinam primordialmente ao Criador de ambos — a Deus que, pela comunicação das *formas*, pelo dom concedido ao intelecto humano da visão das essências nas imagens, da descoberta do *universal* em cada indivíduo, é a suprema fonte, a suprema garantia de todo o conhecimento e de toda a certeza.

A primeira tendência — empirista, materialista, reduzida ao estudo do fenómeno — conduz a uma noção anárquica do Universo e, daí, à pulverização do conhecimento em mil pequenas ciências especiais, incapazes de convergir para uma unidade. São Tomás, pelo contrário, embora preconize o estudo de cada fenómeno com o maior escrúpulo e a maior atenção, nunca se esquece de o colocar dentro da vasta jerarquia dos seres. Diz muito bem o autor de *Orthodoxy:* — «O Doutor Angélico não estudava, à maneira do especialista moderno, um verme como se fosse o

mundo inteiro; mas concordava em que se estudasse a realidade do mundo inteiro num simples verme. O seu aristotelismo significava simplesmente que o estudo do facto mais simples leva ao estudo da verdade mais alta». E o mesmo quanto à noção tomista do homem, que, sem lhe roubar nenhuma das suas dignidades e prerrogativas, o encerra nos limites normais, ainda dentro da ordenação jerárquica das coisas criadas. «Para ele» — escreve também o mesmo pensador — «o homem não é um globo que suba no espaço nem uma toupeira que sulque o subsolo, mas uma espécie de árvore cujas raízes se nutrem debaixo da terra enquanto os seus ramos tendem a tocar os astros».... De facto, o homem, para São Tomás, nem é apenas animal, nem apenas espírito — *ni ange ni béte*, segundo a fórmula de Pascal. É uma coisa e outra, o que equivale a não ser uma coisa nem outra, pois o composto distingue-se dos componentes. Daí, certa porção de verdade na primeira tendência, já que, sem dúvida, a experiência material, a verificação pelos sentidos, nos é necessária e representa mesmo a fase inicial do acto de conhecer. Mas a segunda tendência, que insiste no poder superior, recriador, da inteligência, também nos dá outra porção de verdade — incluída por São Tomás na sua síntese magnífica, ao mostrar-nos o prodígio do *intelecto agente*, que recebe as imagens dos corpos e delas isola a essência específica, e do *intelecto possível* que, fecundado pelo *intelecto agente*, produz o *verbo mental*. Mesmo a terceira tendência, a da intuição, alguma verdade encerra porventura — na medida em que traduz a ordem ontológica do *ser*, dentro da qual a inteligência comunica directa e espontâneamente com o *objecto em si*.

Espero que me sejam perdoadas estas breves considerações, obscuras talvez para os menos familiarizados com

a teoria tomista do conhecimento. Apenas quis lembrar, de relance, que em São Tomás todas as reivindicações, orientações e conquistas do pensamento, longe de serem desconhecidas ou desprezadas, se integram num harmonioso conjunto, que permite aproveitar-lhes o que têm de verídico e legítimo e expurgá-las do que têm de unilateral e de falso — de falso, precisamente, por ser unilateral.

Chama Wébert ao Doutor de Aquino — o *Sábio Arquitecto*. Justíssima legenda, pois a ordem a que sujeita os diversos materiais, a disciplina com que os arruma, a unidade que preside à construção, o majestoso equilíbrio que no final alcança, fazem da *perennis philosophia* a mais forte, mais completa e mais opulenta arquitectura mental de todos os tempos.

5

Insisto de forma especial no que diz respeito à teoria do conhecimento por estar convencido de que a maior doença do mundo actual é uma doença da Inteligência. Mais ainda do que as numerosas doenças da sensibilidade e da vontade. É sobretudo a Inteligência, grande orientadora, grande reguladora, à qual compete governar as paixões da sensibilidade e apresentar à vontade o bem, seu objecto próprio — é sobretudo a Inteligência que há muito se encontra doente. Enumerei, de passagem, as grandes correntes que mais contribuíram para a situação em que a vemos hoje. Parece-me fácil indicar, agora, qual o remédio para esta situação dolorosa.

«É a integridade da razão natural, é a rectidão basilar do senso comum que se acham feridas por tantos erros» — expõe Maritain, no *Docteur Angélique*. — «Estranho des-

tino, o do racionalismo! Quiseram os homens emancipar-se de todas as peias a fim de conquistar o Universo e de tudo submeter ao nível da razão. E eis que, no termo da viagem, renunciam ao real, não ousam já servir-se das ideias para aderir ao *ser*, nada pretendem saber para além do facto sensível e do fenómeno de consciência, dissolvem todo o objecto do pensamento numa grande geleia movediça que chamam Evolução, proclamam bárbaro quem não considere ingénuos os primeiros princípios e todas as demonstrações racionais, substituem o esforço do pensamento e do discernimento lógico por um jogo requintado do instinto, da imaginação, da intuição, das alterações viscerais, — enfim, perdem a coragem de julgar». Maritain prossegue: — «Se a Inteligência não for salva, nada será salvo». E ainda: — «As tentativas de reconstrução política e social a que, no meio da desordem do mundo, o instinto de conservação obriga os povos, cairão num despotismo brutal, nada produzirão de estável, se a Inteligência não for restaurada. Primeiro que tudo, a Verdade — *veritas liberavit vos*».

Ora São Tomás — não sou eu o primeiro a dizê-lo — é um dos grandes libertadores da Inteligência humana. É-o, justamente, porque não lhe exagera os poderes, não lhe atribui incondicional e falsa autonomia — e, por outro lado, não lhe cerceia nem discute a elevada dignidade. Descreve-a aderente ao real e, na medida em que necessita do real para actuar, na medida em que recebe do objecto, através dos sentidos, a imagem motriz do conhecimento — descreve-a sujeita ao real. Logo, porém, a ergue a dominadoras culminâncias, quando lhe assinala a faculdade de imaterializar a imagem recebida, de atingir, para além dela, a essência, reflexo da Ideia Divina. Assim o conhecimento fica assente na verdade ontológica, de que

a verdade lógica — *adequatio rei et intellectus* — deve ser a correspondência perfeita. Este culto exclusivo, absorvente, da Verdade, é uma das maiores características da *filosofia perene*. — «Na aceitação, como no repúdio, das opiniões, não se deve o homem guiar pelo amor ou pelo ódio em relação àquele que as representa, mas pela certeza da verdade» — declara o Doutor Angélico, no Comentário ao livro XII da *Metaphysica* de Aristóteles. E, em termos lapidares, insiste, no Comentário ao *De Caelo et Mundo:* — «A investigação filosófica não consiste em saber o que os homens pensaram, mas qual a verdade das coisas». Sente-se bem que estamos a ouvir o discípulo de Alberto Magno, para quem a Verdade também supera tudo: — «*Veritas vincit et invalescit super omnia...*»

Apoiado neste amor profundo, lucidíssimo, da Verdade, chega São Tomás até nós sem ter perdido nenhuma das suas altas virtudes de condutor de espíritos. Já Guilherme de Tocco, num período famoso, sublinha a novidade do seu ensino. Repare-se bem: essa novidade nada se parece com a espécie de novidade que deslumbra e atrai determinados sectores do pensamento moderno. Aí, o *novo* condiciona tudo — e surgem audácias estéreis, mistificações engenhosas, rebeldias destruidoras, que buscam apenas oferecer alimentos de sabor desconhecido, ou chocante, à insaciável curiosidade humana. Se virmos bem as coisas e indagarmos com seriedade qual a substância de tudo isso, descobriremos fàcilmente o seu vazio e a sua mentira fundamentais. Descobriremos, no justo conceito de Monsenhor Gillet, que «nada há mais velho do que a maioria dos sistemas actuais, cujas subtilezas já tinham sido exploradas e esgotadas pelos sofistas gregos — e nada há mais moderno, no fundo, do que essa filosofia do *ser*,

que, para se edificar, modelou os seus alicerces no granito das realidades, sempre antigas e sempre novas...».

Em resumo: São Tomás é *novo*, inalteràvelmente *novo*, porque inalteràvelmente se mantém dentro da linha de permanência da Verdade. Deseja, antes de mais nada, ser *verdadeiro; a novidade* vem por acréscimo. Ao passo que os tristes «pensadores» de hoje se preocupam em ser *novos* e acabam por se esquecer de ser verdadeiros...

Libertador da Inteligência — desde que a sua voz deixa de ser escutada e a sua doutrina deixa de ser seguida, a Inteligência perde-se em todos os desvios, cai em todas as ciladas, dilacera-se em todos os abismos, vê-se esmagada por todos os jugos, ainda os mais duros. Quer ser, ela própria, a lei do real — e o real castiga-a, impõe-lhe decepções cruéis. Tenta identificar-se ao real, mas ao real simplesmente fenoménico, ao real aparente e transitório — e resvala para as grosseiras inépcias do materialismo puro. Separada do transcendente, desligada das suas raízes, privada da sua operação normal, embaraçada em preconceitos erróneos — a Inteligência atravessa uma crise imensa, sofre os mais graves desaires. Não lhe sucederia isto se se tivesse conservado fiel às harmoniosas e justas disciplinas do Tomismo, em vez de se lançar em mil aventuras temerárias e perigosíssimas...

6

É, portanto, sobretudo como ordenador e restaurador da Inteligência que procuro aproximar São Tomás dos portugueses de hoje. Um crítico ilustre — sem mo censurar, aliás, pois mostra compreender os meus intuitos — salienta que, no estudo que faço do pensamento tomista,

dou mais lugar à parte pròpriamente filosófica do que à parte pròpriamente teológica. Segui esse critério porque receava, desde que seguisse outro, diminuir a penetração do livro. Quantas pessoas, porventura bem-intencionadas, mas intoxicadas há muito por lamentáveis preconceitos agnósticos e pseudo-científicos, se teriam esquivado a lê-lo — caso o supusessem mero resumo dum teólogo medieval!

Já que uma das piores doenças da nossa época é a que afecta a Inteligência, desejei recordar especialmente, de acordo com Gilson, que «São Tomás trabalha com a plena e justa consciência de nunca apelar para argumentos que não sejam estritamente racionais, pois se a fé actua sobre a razão, essa razão, que a fé levanta e fecunda, não deixa por isso de executar as suas operações próprias e de concluir segundo a única evidência dos primeiros princípios, comuns a todos os espíritos humanos».

De facto, nunca, no Doutor Angélico, se observa qualquer dificuldade em conciliar filosofia e teologia — quer dizer: investigação racional e dedução do Revelado. Pelo contrário: tudo lhe aparece dentro duma natural continuidade perfeitamente coerente. Não é apenas o acordo entre a razão e a Revelação que o Tomismo estabelece, é a harmonia de ambas dentro de uma jerarquia — a razão autónoma na sua área, mas subordinada à Revelação infalível e indiscutível.

Numa bela página, exprime Chesterton, com as suas curiosas imagens, um ponto de vista exactíssimo: — «Assim como o século XIX, precisamente porque havia esquecido a poesia da renúncia, se afeiçoou à poética renúncia franciscana, assim o século XX, que esqueceu a razão, se está a afeiçoar à teologia racional tomista. Num mundo que era demasiado insensível, o Cristianismo surgiu sob a forma de um vagabundo místico: num mundo que se tor-

nou irreflexivo, surge sob a forma de um professor de lógica. No tempo de Herbert Spencer, tínhamos que tratar uma indigestão; no tempo de Einstein, procuramos um remédio para a vertigem...»

Parece-me isto uma visão acertada das coisas. Tanto São Francisco como São Tomás são glórias da Igreja Católica. Tanto um como outro confessam a mesma fé, adoram o mesmo Deus, aspiram a conduzir os homens à beatitude pela humildade e pela elevação espiritual. Mas, enquanto o exemplo do *Poverello* se torna particularmente edificante em épocas, como foi, de facto, o Século XIX, de materialismo gozador e, por vezes, desumano — o nosso tempo, de confusão e de luta de princípios, menos confortável e mais dramático, menos instalado num bem-estar egoísta e mais perturbado por ansiedades e inquietações de toda a espécie, necessita de aprender de novo, com o Anjo da Escola, as grandes regras da ordem, da disciplina, do equilíbrio, da plena posse das relações jerárquicas no vasto conjunto do Universo. O Tomismo é, sem dúvida, como o declara expressivamente Gonzaga Truc, «uma restauração dos valores filosóficos». Não apenas por ser «excelente ginástica para a Inteligência», mas porque eleva o homem e o situa de novo na perspectiva do seu autêntico destino.

Estamos com certeza na hora de apreciar, mais que nenhumas, as palavras capazes de nos esclarecer sobre o rumo a seguir. Já uma vez tentei definir essa necessidade premente dos tempos actuais numa fórmula que serviu de título a um pequeno opúsculo: *Revolução da Ordem*. O que não significava tanto a ideia de uma revolução tendente a trabalhar para construir — ou reconstruir — a ordem nas sociedades, como a ideia de uma revolução da própria Ordem essencial e imanente para se restaurar de novo no

domínio das realidades sociais e humanas. Ora, o teólogo e filósofo, por excelência, da Ordem total — é, incontestàvelmente, São Tomás de Aquino. Génio da Ordem — chama-lhe, cheio de entusiasmo, um glosador. Génio da Ordem, com efeito — que tudo enquadra na sua profunda visão sistematizadora e consegue dar do Universo uma explicação em que sentimos e compreendemos a luminosa escala dos seres criados e adivinhamos, sobre ela, o esplendor latente, embora misterioso, da presença do Criador.

Teólogo da Ordem, filósofo supremo da Ordem — o Doutor Comum é a voz que o mundo moderno, agitado de mil sobressaltos, preso a mil cadeias, alarmado por mil ameaças, precisa de escutar e de seguir. A Ordem — mas a Ordem completa, não apenas a frágil ordem aparente das arrumações demasiado rígidas — presidiu a toda a vida e a toda a obra de São Tomás. Ordem no pensamento, Ordem nas acções. A sua vida foi modelo uno, perfeito, de Ordem integral. Tudo quanto escreveu poderia ter como epígrafe a legenda que o Santo Doutor muitas vezes traçou: — *Sapientis est ordinare.*

Quem se não recorda do início do Comentário à *Ethica* de Aristóteles, onde o Aquinense magistralmente desenrola todo o panorama da Ordem a atingir, desde a que se refere ao raciocínio, e é o objecto da Lógica, até à que se refere à compreensão do Universo, e é o objecto da Física e da Metafísica e até à que regula a acção humana individual (objecto da Ética), familiar (objecto da Economia), social (objecto da Política)?!

«Nada há mais belo do que a Ordem!» — exclamava um dos maiores escritores católicos do último Século: Luís Veuillot. A confirmação decisiva deste axioma deve tê-la encontrado, por certo, na evocação da figura e do sistema de São Tomás de Aquino.

7

«Professor de Lógica». Mencionei há pouco esta sucinta definição dada por Chesterton, ao fazer o paralelo de São Francisco e de São Tomás. Evidentemente. O Doutor Angélico foi um dos professores de lógica mais notáveis que a humanidade tem conhecido. Mas não o encerremos, por isso, numa hirta e seca atitude de disciplinador do pensamento! Extraordinário professor de lógica, sim — e bem mais do que extraordinário professor de lógica. Constantemente atraído, deslumbrado, pela ideia de Deus, que, assinalei-o de início, dominou toda a sua existência e toda a sua especulação — fez do acto de pensar um acto de fé, Mestre de lógica, é certo — mas, ainda sob esse aspecto, e acima de tudo, Mestre de Amor!

Abri com as palavras seguintes um capítulo do livro que lhe consagrei: — «Tem razão o Catedrático da Universidade de Munique, Martim Grabmann, quando salienta que a figura científica de São Tomás não se pode separar da grandeza ético-religiosa da sua alma. Em Tomás, impossível compreender o investigador da verdade sem o Santo». O próprio Doutor Angélico declara, na *Summa contra Gentiles:* — «Sabemos que Deus existe, que é causa de todos os seres, que supera todos os seres a uma distância infinita. Tal é a conclusão, o cimo do nosso saber na vida terrestre».

Depois de atingir, pelo clarão da fé, esse cimo, — que admira se Tomás de Aquino recorre sempre a Deus no decurso dos seus trabalhos de pensador? À grande luz da Revelação expõe as tentativas, os esforços, as aspirações insaciáveis da sua rara, mas deficiente e enferma, inteli-

gência humana. A cada momento, portanto, ultrapassa os pobres recursos da observação do mundo visível ou da meditação sobre conceitos filosóficos e científicos, para solicitar que ao seu espírito desçam as divinas claridades...

Acentua Guilherme de Tocco: — «A sua alma devota ascendia para Deus com liberdade tal como se não tivesse de sustentar, de forma alguma, o peso do corpo...». E conta, segundo o relato de testemunhas seguras, os longos êxtases em que Tomás se afunda, as fugas constantes em que parece demandar outros reinos, outros convívios, outras certezas. «*Fuit miro modo contemplativus*»—resume o biógrafo. Dessa contemplação, de uma intensidade e eficácia perfeitas, resulta a ideia que os seus contemporâneos têm, e ainda hoje por vezes nos assalta, de ouvir, nas suas palavras, confidências de um frequentador de paragens remotas, onde não há dúvidas, nem perplexidades, nem enigmas — porque tudo é descoberto num só fulgor, límpido, ofuscante... «Em Tomás» — condensa S. S. Pio XI, na Encíclica *Studiorum Ducem* — «verifica-se aquilo que se cita de Domingos, seu patrono e seu legislador: não falou nunca senão de Deus ou com Deus».

E eis a razão fundamental que torna o Doutor Angélico Mestre incomparável da Idade Nova. Eis o que lhe permite, ainda hoje, aparecer-nos como salvador e restaurador da Inteligência e construtor da visão mais firme e mais completa da Ordem universal.

A inteligência moderna apresenta dois caracteres opostos: por um lado, orgulho desmedido e cego, que a leva a repudiar ou a contestar Deus; por outro lado, invencível falta de confiança nas próprias luzes, que a leva a ensaiar e a repelir sucessivamente diversas hipóteses e diversos

caminhos e a terminar por uma aberta confissão de falência, através de todas as formas extremas de cepticismo e do relativismo. São Tomás cura ambos os males pelo modelo vivo que nos oferece. A sua lição de humildade é inexcedível — quando, ao que narram tantos dos seus amigos e companheiros, se prostra aos pés do altar e suplica, entre lágrimas, o auxílio, a iluminação divina para esclarecimento de questões difíceis que lhe foram propostas. Nesses momentos, dir-se-á o mais ignorante, o mais incompetente dos homens, e vemo-lo manifestar com insistência o receio de não poder vencer os obstáculos acumulados ante a sua débil razão tacteante. Ao fim de algum tempo, ergue-se, depois de ter atingido as paragens do alheamento extático. Encaminha-se para a cela ou junta-se aos frades a quem dita. Então, o espectáculo é outro: uma inteligência forte, certa já dos seus rumos, capaz de resolver com serena firmeza os problemas mais árduos, de avançar com inteira decisão na clara estrada...

Também hoje a Inteligência tem que adoptar este mesmo processo evolutivo — único susceptível de lhe garantir a conquista da Verdade. Primeiro, a humilde aceitação da sua inferioridade, da sua fraqueza, da sua obscura e trágica impotência — o ansioso pedido de ajuda ao Princípio de todo o bem, de todo o *ser*, de todo o conhecimento. Depois, uma vez senhora das luminosas certezas vindas do alto, uma vigorosa, intransigente segurança na marcha resoluta para os objectivos a alcançar. Só assim retomará a Inteligência a sua missão legítima e obterá as vitórias que ambiciona. Essas vitórias, devê-las-á ao Doutor Comum.

Nunca Tomás falou senão de Deus ou com Deus. Por isso se conserva permanentemente actual — visto Deus representar o Acto Puro, a actualidade contínua e inces-

sante, enquanto o homem é sombra mudável e passageira. O Mestre da Idade Nova será aquele que, justamente, nos ensina como em Deus se resumem todo o nosso destino, todas as nossas esperanças, todas as nossas recompensas e como a única finalidade verdadeiramente digna do homem é procurar Deus, conhecê-lO, merecê-lO — viver e morrer de olhos postos na Eterna Vida!

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abelardo (Pedro) — 121, 533.
Adam (Carlos) — 206.
Adriano IV, Papa — 33.
Afonso de Alcalá — 188.
Afonso de Córdova — 190.
Afonso de Zamora — 188.
Agni de Lentini (Tomaz) — 23, 24.
Agostinho (Santo) — XXI, 14, 48, 49, 85, 113, 120, 124, 165, 166, 172, 180, 182, 226, 228, 270, 368, 386, 470, 474, 503, 533.
Akindynos (Gregório) — 182.
Alagona (Pedro) — 201.
Alano de Lille — 121.
Alamannus (Cosme) — 198.
Alberico de Reims — 108, 161.
Albertini (Francisco) — 201.
Alberto (Leandro) — 507.
Alberto de Brescia — 80, 173.
Alberto Magno (Santo) — 47, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 73, 83, 95, 98, 99, 105, 106, 114, 121, 139, 162, 165, 168, 173, 187, 233, 280, 502, 533, 543.
Albi (Jacob) — 177.
Alès (Ademário de) — 210.
Alexandre III, Papa — 6.
Alexandre IV, Papa — 52, 71, 72, 74, 84, 85, 95, 224, 502.
Alexandre VI, Papa — 226.
Alexandre VII, Papa — 227.
Alfarabi — 103, 121.
Algazel — 49, 103, 121.
Allies (Tomás) — 220.
Allo — 504.
Alvarado (Francisco) — 203.
Álvares (Baltazar) — 194.
Amalrico de Bènes — 121.
Amalrico de Chartres — 51.
Ambrósio (Santo) — 226, 228, 470, 503.
Amico (Francisco) — 201.
Anaxágoras — 304, 307, 309.
Anaxímenes — 323.
Angélico de Fiesole (Frei) — 116, 501.
Anibaldis (Cardeal Aníbal de) — 80, 173.
Anselmo (Santo) — 121, 258, 259, 260.
Antolinez (Agostinho) — 200.
Antonello de Messina — 502.
Antonino, Bispo de Florença (Santo) — 184.
Antoníades (G.) — 222, 450.
António Altamura — 507.
António da Anunciação (Frei) — 141.
António do Espírito Santo (Frei) — 141.

António da Madre de Deus (Frei) — 200.
António Senense — 507.
Aquarius — 184.
Aquasparta (Mateus de) — 171.
Áquila (Rogério dell') — 40.
Aquino (Adelásia de) — 40.
Aquino (Adenolfo de) — 8, 28.
Aquino (Aymon de) — 8, 28, 138.
Aquino (Filipe de) — 8, 28.
Aquino (Francisca de) — 151, 155.
Aquino (Landolfo de), Pai de São Tomás — 7, 8, 12, 20, 22, 27, 34.
Aquino (Landolfo de), Irmão de São Tomás — 40.
Aquino (Maria de) — 9, 40, 42.
Aquino (Marotta de) — 40.
Aquino (Pandolfo de) — 138.
Aquino (Reinaldo de) — 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 42, 58, 138.
Aquino (Teodora de), Mãe de São Tomás — 7, 8, 9, 10, 12, 25, 26, 28, 31, 33, 35, 41, 58, 117, 138.
Aquino (Teodora de), Irmã de São Tomás — 40, 42, 145.
Aquino (Tiago de) — 8, 40.
Araújo (Francisco de) — 200.
Arcebispo de Cápua — 134, 135.
Arcoverde (Cardeal) — 221.
Arcy (A. C. d') — 220, 510.
Argyropulos (J.) — 182.
Arintero (João Gonzalez) — 213.
Aristipo (Henrique) — 49.
Aristóteles — XXIII, 17, 18, 38, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 67, 86, 95, 99, 101, 103, 105, 112, 113, 120, 124, 160, 172, 194, 196, 198, 241, 251, 265, 266, 268, 270, 307, 309, 326, 332, 336, 344, 345, 356, 357, 358, 365, 381, 392, 420, 426, 427, 432, 440, 450, 451, 470, 471, 502,, 533, 543, 547.
Arriaga (Rodrigo de) — 201.
Arrilaga (Manuel) — 201.
Arrúbal (Pedro) — 198.
Asin y Palacios (Miguel) — 213.
Assignano (Bento de) — 178.
Aster (Ernesto Von) — 11, 509.
Ataíde (Tristão de) — 221, 223.
Atzberger (Leonardo) — 218.
Audran (Carlos) — 504.
Auriol (Pedro) — 171.
Avempace — 121.
Averroes — 47, 51, 85, 103, 104, 107, 121, 172, 378, 379, 392, 502.
Avicebrão — 49, 103, 121.
Avicena — 47, 49, 85, 103, 121, 124, 238, 314.
Azeglio (Luís Taparelli d') — 222.

B

Babenstuber (Luís) — 202.
Babuco (Octaviano de) — 115, 153.
Bacic (A.) — 194, 519.
Backes (I.) — 120.
Bacon (Rogério) — 47, 69, 162, 534, 537.
Baconthorp (João de) — 184.
Baeumker (Clemente) — 46, 218.
Bail (Luís) — 142.
Bailly (Tomaz de) — 181.
Balbi, de Génova (João) — 173.
Balme — 84.
Balmes (Jaime) — 204, 448.
Balthazar (N.) — 211.
Baltzer — 384.
Baluze — 518.
Bancel (L.) — 198.
Bañez (Domingos) — 193.
Baranera (J. M.) — 204.
Barbedette — XVII, 10, 216.
Barberis — 208.
Bardy (G.) — 121.
Bareille (A.) — 508.
Barthier — 142.
Bartolomeu de Bruges — 96.
Bartolomeu de Cápua — 23, 34, 38, 101, 126, 132, 139, 140, 145, 167, 168, 176, 450, 518.

Bartolomeu de Medina — 49, 192.
Basílio de Cesarea (São) — 124.
Battaglini (Monsenhor) — 208.
Baudot — 508.
Baumann (J. J.) — 222, 450.
Baumgartner (M.) — 89, 167, 218, 509.
Bazzaillas (H.) — 222.
Beccano (Martim) — 201.
Beek (Siberto de) — 181.
Bekkos (João) — 182.
Bellet (C. F.) — 509.
Belloc (Hilário) — 529, 530.
Bellovisu ou de Belvezer (Armando de) — 45, 181.
Bellucci (A.) — 514.
Benoit-Lavaud (M.) — 196, 217, 516.
Bento (São) — 9.
Bento XI, Papa — 225.
Bento XII, Papa — 225.
Bento XIII, Papa — 227.
Bento XIV, Papa — 228, 495.
Bento XV, Papa — 231, 500, 530.
Berdiaeff (Nicolau) — 529.
Berengário da Lombardia — 5.
Bergerac (Frei Elias Brunet de) — 66.
Bergson (Henrique) — XI, XX, 358, 534, 535, 538.
Berjón (A.) — 517, 518.
Berkeley — 538.
Bernard (Cláudio) — 325.
Bernardo de Alvernia — 175.
Bernardo de Claraval (São) — 121.
Bernardo de Clermont — 80.
Bernardo Lombardo — 80, 177.
Bernardo do Monte - Cassino (Abade) — 144.
Bernardo de Trília — 80, 175.
Berthier (Joaquim) — 26, 87, 176, 179, 216, 225, 226, 227, 507, 509, 512, 516.
Bessarion (Cardeal) — 183.
Bettinelli — 194.
Beuve-Méry (H.) — 192.
Beysens (Dr). — 212.
Bierbaum (M.) — 513.
Billom (Hugo de) — 174.
Billot (Cardeal Luís) — 215.
Billuart (C. R.) — 202.
Binet — 538.
Birkenmayer (A.) — 220, 514, 522.
Birkhardt (António) — 504.
Bispo de Breslau — 384.
Bispo de Terracina — 155.
Bispo de Veroli — 33.
Blemmydes (Nicéforo) — 182.
Bloemaert (C.) — 504.
Boaventura (São) — 68, 72, 99, 100, 139, 166, 311, 312, 502, 503, 533.
Boécio — 17, 49, 120, 287, 347, 458.
Boécio de Dácia — 96, 162.
Boedder — 218.
Bohemondo — 26.
Bonjean (Bérard) — 193.
Bonhomme de Bretanha — 66, 83.
Bordonário — 152.
Borgundio de Pisa — 140.
Borreto (Estêvão de) — 180.
Boscovich — 326.
Bouillon (Victor) — 223.
Boulay (Carlos de) — 46, 513.
Bourke (V. J.) — 522.
Brentano (Francisco) — 64.
Brito (Rodolfo) — 96.
Brixental (Leonardo de) — 186.
Browne (M. D.) — 521.
Brugeilles (Raúl) — 223, 450.
Bruneteau (Emílio) — 75.
Bruyne (Edgar de) — 122, 212, 510.
Buonaiuti (F.) — 510.
Buono (Frei) — 9, 12.
Buonpensiere (Henrique) — 214.
Burgos y Mazo (M.) — 521.
Buzetti (Vicente) — 205.

C

Cabezudo (Didaco Nuno) — 200.
Cajazzo (Tiago de) — 115, 130.
Cajetano — 190, 333, 407, 417, 489.

Callebaut (A.) — 167.
Calo (Pedro)—XIII, 23, 34, 80, 501.
Callus (D.) — 167.
Camões (Luís de) — 132.
Campo (Heimerico de) — 169, 185.
Camps (Pedro) — 221.
Canella (G.) — 214.
Cano (Melchior) — 192.
Cantimpré (Tomás de) — XIII, 12, 32, 35, 38, 69, 506.
Cantor (Pedro) — 280.
Capocci (Régner) — 27, 30.
Capocci de Viterbo (Tiago) — 80, 125, 173, 176.
Capponi (Serafim) — 199.
Capredonius — 198.
Capreolo (João) — 183.
Caramelli (G.) — 183.
Carbó (Paulo) — 204.
Carboni (Lucas)—193, 199, 215.
Carlé (P. J.) — 508.
Carlos V — 503.
Carlos de Anjou — 110, 111.
Carlos Magno — 5.
Carlos de Salerno — 111.
Carranza (Bartolomeu) — 192, 193.
Casaicana (Valentim) — 208.
Casanate (Cardeal) — 201.
Caspe (Luís de) — 198.
Castagnoli (P.) — 87, 507, 520.
Cathrein (Vítor) — 218.
Cauchie (Alfredo) — 210.
Cavelier (M.) — 504.
Caylus (D.) — 188.
Cayré — 11, 508.
Ceccano (Aníbal de)—151, 152.
Celestino V, Papa — 225.
César — 17, 120.
Charles (P.e) — 211.
Charlet (Omer) — 503.
Chatelain — 46, 69, 218, 513.
Chaves (Diogo de) — 192.
Chenu (M. D.) — 165, 166.
Chesterton (G.-K.) — 10, 116, 137, 509, 529, 535, 545, 548.
Chevalier (Ulisses) — 216, 518.
Chinchole — 370.
Chiochetti (Emílio) — 11, 214, 510.
Chollet (Monsenhor) — 210.
Chossat (P.e) — 105.
Church (Ricardo) — 529.
Ciacon (C.) — 522.
Cícero — 17, 120, 384, 470.
Cisneros (Cardeal Francisco Ximenez de) — 187, 188.
Clara de Assis (Santa) — 503.
Claxton (Tomaz) — 186.
Clemens (Jacob) — 206.
Clemente IV, Papa — 86, 98, 139, 225.
Clemente V, Papa — 384.
Clemente VI, Papa — 179, 225.
Clemente VII, Papa — 192.
Clemente VIII, Papa — 227.
Clemente XI, Papa — 227.
Clemente XII, Papa — 228.
Cloche (António) — 202.
Coconnier — 215.
Collin (Henrique) — 250.
Colombo (Cristóvão) — 47.
Colvenerius (G.) — 12, 506.
Comier (Jacinto) — 88.
Commer (Monsenhor Ernesto) — 218.
Comte (Augusto) — 450, 534, 537.
Conde de Somacla — 7.
Condes de Chieti — 7.
Condillac — 537.
Coninck (Egídio) — 201.
Conradino — 138.
Conrado da Francónia — 5.
Conrado de Hochstaden — 57.
Conrado de Suessa (Frei) — 130.
Contenson (Vicente)—142, 202.
Contreras (F. de) — 510.
Conway (P.) — 89, 509.
Conze (R. E.) — 196.
Cordovani (M.) — 516, 517.
Cornejo de Pedroza (Pedro) — — 199.
Cornoldi (João) — 207.

Coronel (Paulo) — 188.
Corvário (Estêvão de) — 16.
Cotarelo y Valledor — 190.
Coulon — 201.
Courçon (Roberto de)—50, 280.
Cournot — 325.
Cousin (Victor) — 205, 534.
Couto (Sebastião do) — 194.
Crahay — 222, 450.
Cresson (André) — 11, 510.
Crevier (J. B. L.) — 46, 513.
Cristiano de Beauvais — 73.
Cristiano de Verdun — 75.
Croce (Benedito) — 214.
Crockaert (Pedro) — 189, 191.
Cuervo (J.) — 187.
Cuevas (Domingos) — 192.
Curiel (João Afonso) — 201.

D

Dalgairns (João) — 219.
Dambach (João de) — 181.
Dante Alighieri — 50, 176, 206.
David de Dinant — 51, 121.
Davy (M.) — 46, 510.
Dehove — 217.
Demétrio (São) — 17.
Demócrito — 343.
Demongeot (Marcelo) 223, 450. 451, 462, 475.
Dempf (Aloísio) — 219, 281.
Denifle — 29, 46, 64, 69, 87, 121, 123, 218, 506, 512, 513.
Denis, o Areopagita (Pseudo) — 55, 120, 300, 318.
Denis, o *Cartuxo* — 185.
Dentice de Acadia (C.) — 11.
Denziger (Henrique José) — 209.
Deploige (Simão) — 223.
Descartes (Renato) — 197, 202, 384, 534.
Deschamps (Cardeal Victor Augusto) — 211.
Desclausais (José) — 224.
Descoqs (Pedro) — 196, 217.
Destrez — 87, 518, 519.
Deusdado (Ferreira)—195, 210.
Dewey (Tomás) — 538.
Deza (Diogo de) — 190, 503.
Diamare (J.) — 511.
Didiot (J.) — 210, 509.
Diekamp (Frei) — 91, 192.
Diez (D. José Maria de Jesus) — 221.
Dimnet (Ernesto) — 220.
Diógenes de Apolonia — 323.
Domingos (São) — 19, 21, 25, 29, 39, 43, 48, 58, 76, 86, 100, 111, 131, 190, 199, 226, 232, 503, 549.
Domingos de Caserta (Frei) — 143.
Domingos de Flandres — 185.
Domingos da Santíssima Trindade (Frei) — 141.
Dominici (João) — 178.
Dondaine (A). — 521.
Donoso Cortés (João) — 204.
Dordolot (Henrique) — 369.
Dörholt (B.) — 218.
Dória (António Álvaro) — 509.
Dotres (F. X.) — 223.
Douais (C.) — 46.
Drey (Sebastião Von) — 206.
Driscoll (João) — 222.
Dubarle (E.) — 46, 513.
Dubois (Pedro) — 96, 137.
Ducas (Demétrio) — 188.
Dugald-Stewart — 326.
Duhem (Pedro) — 192, 326.
Dunan (Carlos) — XXI.
Dupont (J.) — 205.
Duquesa de Brabante — 79.
Durando de Aurillac *(Durandellus)* — 174, 175.
Durando de Saint-Pourçain — 172, 175, 183, 193.
Durantel (J) — 120.
Duval (André) — 198.
Dyroff — 177.

E

Echard (J.) — 199, 451, 508.
Eckart (Mestre) — 141.

Ehrle (Cardeal Francisco) — 101, 159, 170, 174, 176, 219, 504, 519.
Einstein — 546.
Elten (Gerardo de) — 186.
Elorduy (Eleutério) — 542, 522.
Empedocles — 307, 309, 323, 384.
Endres — 218, 506, 509.
Epicuro — 120, 384.
Erasmo — 119.
Ercole (F.) — 177.
Escalona (Rafael) — 221.
Escoto (João Duns) — 172, 183, 185, 188, 534.
Escoto (Miguel) — 49.
Esparza (Martim) — 201.
Esperabé y Arteaga (E.)—187.
Espinoza — 538.
Esplugues (M. D.) — 516.
Esser (Tomaz) — 219.
Estácio da Trindade — 203.
Estêvão (Santo) — 187.
Estêvão de Provins — 51.
Estio (Guilherme) — 198.
Estrabão — 120.
Euken (Rodolfo) — 219.
Eudo de Douai — 72.
Eulogio Palacios (Leopoldo) — 224.
Eymeric (Nicolau d') — 181.

F

Farges (Monsenhor Alberto)— XVII, 216, 539.
Fassoli (Jerónimo) — 199.
Fechner — 538.
Féret (P.) — 513.
Fernández-Alvar (C.) — 224.
Fernández-Cuevas (José)—204.
Ferrari (Jacinto de) — 205
Ferrário Catalão — 274.
Ferrer (Vicente) — 200.
Ferreti (L.) — 509.
Feugueray — 222, 451.
Fichte — XX, 538.
Figueiredo (Jackson de)— 221.
Filipe IV — 196.
Filipe Augusto — 7.
Filipe da Santíssima Trindade (Frei) — 141, 200.
Filipe de Suábia — 6.
Fishacre (Ricardo) — 65.
Fisher (Y. Fr.) — 504.
Flamini (F.) — 177.
Florêncio de Hesdin — 83.
Flori (Ezio) — 223, 451, 452.
Fonseca (Pedro da) — 194.
Fontana (Vicente) — 515.
Forest (A.) — 217, 509.
Fortescue (João) — 184.
Frachet (G. de) — 34, 506.
Franca (Leonel) — 221.
Francavilla — 504.
Francisca de Suábia — 7.
Francisco de Assis (São) — 99, 125, 166, 546, 548.
Francisco de Ávila — 192.
Francisco de Vitória—191, 192.
Franco (Francisco) — 504.
Franco (Nicolau) — 183.
Franzelino (Cardeal) — 205.
Frederico II — 6, 7, 12, 15, 16, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 43, 58, 65.
Frederico Barbarroxa — 6, 7.
Frick — 218.
Frigério Romano (Paulo) — 504, 508.
Frohschammer — 209.
Fuchs (Bernardo) — 206, 207.
Fumet (Estanislau) — 529.

G

Gabryl (Francisco) — 220.
Gaddi (Tadeu) — 502.
Galán y Gutiérrez (Eustáquio) — 224.
Galea (Luís) — 208.
Galeno — 45.
Galli (A.) — 214.
Gallo (João) — 193.
Gama (Vasco da) — 47.
Gammaches (Filipe de) — 198.
Gardair — 216, 222.

Gardeil (Ambrósio) — 120, 521.
Garcia (Guilherme) — 221.
Garcia (M.) — 190, 516.
Garnica (Manuel Muñoz)— 204.
Garnith (Even) — 136.
Gass (W.) — 207.
Gassendi — 202.
Gatti (A.) — 214.
Gatti (Vicente) — 205.
Gaunilon — 258.
Gazzaniga (Pedro) — 203.
Geiselmann (J.) — 206.
Geissel (Cardeal) — 384.
Gemelli (Agostinho) — 214.
Genádio II (Jorge Scholarius), Patriarca de Constantinopla — 182.
Gentille (J.) — 214.
Gény — 216.
Gerardo de San Donnino (Frei) — 72.
Gerardo de Abbeville — 87, 99, 101.
Gerardo de Bolonha — 177, 280.
Gerardo de Cremona — 49.
Gerardo de Nogent — 177.
Gerberto — 17.
Gerdil (Cardeal Jacinto Segismundo) — 203.
Gerson — 312.
Getino — 187, 191, 214.
Geyer — 118, 172, 185, 218, 519.
Ghellinck (J. de) — 64.
Ghirlandaio (Domingos) — 116, 502.
Gibbon (Agostinho) — 201.
Gibbons (Cardeal) — 222.
Gil da Apresentação (Frei) — 200.
Gil de Lessines — 106, 107, 173, 175.
Gil de Orléans — 96.
Gil de Roma — 80, 125, 162, 173.
Gilberto de la Porrée — 121.
Gillet (Monsenhor Luís) — 217, 223, 543.
Gillouin (Renato) — 529.
Gilson (Estêvão) — XVII, 11, 49, 217, 510, 545.
Giovinazzo (Nicolau Palea de) — 43.
Girolami (Remígio de) — 111, 176.
Glorieux (Padre) — 83, 87, 166, 507, 515, 521.
Gmür (H.) — 223.
Godin (Cardeal Guilherme de) — 181.
Godofredo de Fontaines — 171.
Godofredo de Poitiers — 280.
Godoy (Pedro de) — 200.
Goerres — 176.
Gois (Manuel de) — 194.
Gomá (J.) — 509.
Gomez (B.) — 201.
Gomez del Campillo — 196.
Gonet (João Baptista) — 198.
Gongar (I.) — 516.
González (Cardeal Zeferino)— 10, 34, 213, 475.
González-Herrero — 204.
Gorce (M. M.) — 510.
Gotti (Cardeal Vicente) — 202.
Goudin (António) — 198.
Gourmont (Rémy de) — 119.
Gozzoli (Benozzo) — 501.
Grabmann (Martim)—XIV, 10, 11, 39, 75, 86, 87, 89, 91, 92, 97, 105, 112, 118, 122, 129, 174, 176, 181, 191, 196, 210, 211, 219, 223, 281, 337, 508, 509, 514, 519, 520, 543.
Granado (Santiago) — 201.
Grandclaude (Eugénio) — 205.
Grandi (Bonifácio) — 201.
Grandmaison (Leôncio de) — 207, 216.
Grasset — 135, 384.
Gratry (Afonso) — 206.
Gravina (Domingos) — 201.
Gregório (São) — 14, 227, 228, 408, 503, 533.
Gregório VII, Papa — 6.
Gregório IX, Papa — 7, 12, 15, 16, 22, 51, 58, 71, 74, 84, 95, 96.
Gregório X, Papa — 151, 225.

Gregório de Nazianza (São)— 120, 124.
Gregório de Rimini — 183.
Gregório de Tours — 17.
Gregório de Valência — 195.
Grève (Filipe de) — 121, 280.
Grócio (Hugo) — 191.
Groot (P. J. V. de) — 212, 508.
Grosseteste (Roberto)— 49, 121.
Grundkötter (B. H.) — 142.
Grünwald (Gaspar) — 186.
Gualindi (A.) — 208.
Guercino — 502.
Guérinois — 198.
Guerreiro (Pedro de Uceda) — — 193.
Guevara (João de) — 193.
Guibert (J.) — 220, 370.
Guidonis (Bernardo) — XIII, 23, 34, 35, 111, 505.
Guilherme de Alvernia — 121.
Guilherme de Auxerre — 51, 121, 280.
Guilherme d'Étampes — 47.
Guilherme de Holanda — 65.
Guilherme de Mackefield —174, 175.
Guilherme de Melitona — 280.
Guiscardo — 26.
Gundisalvo (Domingos) — 49.
Günther — 209, 384.
Gusmão (Domingos de) — 193.
Gutberlet (Monsenhor Constantino) — 218.
Gutiérrez (David) — 11, 173, 508.

H

Haffner (Paulo) — 209.
Haine (António) — 211.
Hales (Alexandre de)— 90, 121, 280.
Halphen (L.) — 512.
Hampe (K.) — 513.
Haon — 218.
Hardewick (Gerardo) — 169.
Harmignie — 211.
Harper — 220.
Hart (Carlos) — 208.
Hartmann (Carlos) — XX, 538.
Hartmann (Nicolau) — 538.
Haskins (H.) — 46.
Haunold (Cristóvão) — 201.
Hauréau (B.) — 175, 215, 509.
Hauteville (Nicolau de) — 142.
Heerenberg (Gerardo Teutegen de), ou Gerardo de Monte — 185.
Hefele (K. J.) — 188.
Hegel — XX, 206, 538.
Heidegger (Martim)—XX, 538.
Heimerico de Veire — 75.
Heinrich (João Baptista)—209.
Hell — 222.
Helmholtz — 325.
Henrique IV, da Francónia — 5.
Henrique VI, da Francónia — 6.
Henrique de Bruxelas — 96.
Henrique de Gand — 171, 174, 183, 280.
Henrique de Gorkum — 184.
Henrique de Lübeck — 181.
Henrique de Saxe — 5.
Heráclito — 241, 323.
Herbart — 538.
Heredia (Beltrão de) — 188, 189, 192.
Herford (Henrique de) — 181.
Herford (Roberto de) — 174.
Hermann, o Alemão — 49.
Hermes — 209.
Hermkes (M.) — 204.
Hernández (Julião) — 221.
Hertling (G. Von) — 175, 319, 222.
Hettinger (Francisco) — 209.
Hiebel — 504.
Hilário, Abade de Aparício (D.) — 208.
Hilário da Aquitânia (Santo)— 14, 120, 525.
Hipócrates — 45.
Hirchenhauer (F. R.) — 513.
Hircher (João Von) — 206.
Hispano (João) — 49.
Hispano (Pedro), Papa João XXI — 182, 185.

Hobbes (Tomás) — 204, 537.
Homero — 384.
Honório III, Papa — 16, 19, 26, 74.
Hontheim — 209.
Hoogveld (J.) — 212, 510.
Horácio — 17, 120.
Horväth (A.) — 231.
Hotham (Guilherme de) — 98.
Hozum (Guilherme de) — 173.
Hugo de Luca — 168.
Hugon (Eduardo) — 214, 516.
Hugueny — 222.
Huidobro (Edith Tech de)—11.
Huidobro (Emílio) — 11.
Huinzinga (J.) — 212.
Hülst (Monsenhor d') — 210, 369.
Humberto de Gendrey — 177.
Humberto de Romans — 69, 73, 502.
Humboldt (Alexandre de)— 47.
Hunnaeus — 193.
Husserl — XX, 538.
Huxley — 325.

I

Ianssens (E.) — 506, 510.
Ibn Tibbon — 268.
Inácio de Loyola (Santo)—188. 193.
Inauen (A.) — 189, 219.
Inguanez (I.) — 511.
Inocêncio III, Papa — 16, 74.
Inocêncio IV, Papa — 7, 27, 34, 41, 42, 58, 68, 71, 138.
Inocêncio V, Papa — 83, 139, 225.
Inocêncio VI, Papa — 266.
Inocêncio VII, Papa — 266.
Inocêncio XII, Papa — 267.
Ireneu (Santo) — 470.
Irsay — 512.
Isabel (Rainha Santa) — 25.
Isaías — 81.
Isidoro de Sevilha (Santo) — 120, 470, 533.
Israeli (Isaac) — 251.

J

Jacob de Douai — 96.
Jacob de Lausana — 177.
Jacquin (M.) — 102, 137.
James (W.) — 538.
Janet (Paulo) — 10.
Jaspers — 538.
Javellus (Crisóstomo) — 193.
Jeiler (J.) — 121.
Jerónimo (São) — 14, 226, 228. 503.
João XII, Papa — 5.
João XXI (Pedro Hispano), Papa — 161, 170, 182, 185.
João XXII, Papa, 178, 225, 495, 506, 526.
João VI Cantacuzeno, Imperador de Bisâncio — 182.
João de Adelásia (Frei) — 130.
João de Blois — 130.
João de Buiano (Frei) — 153.
João de Cajatia — 80.
João de Colonna — 88, 125.
João Crisóstomo (São) — 120, 140.
João da Cruz (São) — 141.
João Damasceno (São) — 120, 140, 257, 280, 281, 440, 513.
João Evangelista (São) — 88.
João de Gotinga — 96.
João Hispano — 49.
João de Jandum — 96.
João de Jesus Maria (P.e) — 141.
João Lector de Friburgo — 121.
João de Lugo — 198.
João de Medina — 193.
João de Nápoles — 80, 139, 181.
João de Paris — 173.
João de Parma — 177.
João de Saint-Gilles — 46.
João de São Julião — 21, 22, 23, 30, 39, 41.
João de São Miguel — 202.
João de São Tomás — VII, 196, 412, 515, 532.
João da Saxónia (Rei), *Philaletes* — 206.

João o Teutónico — 24, 25, 26, 29, 31, 32, 45, 64, 66, 73.
João de Trevisa — 280.
João de Verselhas — 98, 177.
Jongh (H. de) — 187.
Jordão de Saxe — 19, 28, 48.
Jorest — 221.
Jorge Scholarius (Genádio II), Patriarca de Constantinopla — 182.
Jorze (Cardeal Tomás) — 173.
José de Sigüenza — 200.
Jourdain (Carlos) — 89, 205, 541.
Jugie (M.) — 183.
Jungmann (Bernardo) — 210.
Juvenal — 17.

K

Kabasilas (Neilo) — 182.
Kadaverac (Eugénio) — 220.
Kalekas (Manuel) — 182.
Kant — XIX, 172, 404, 538.
Katchthaler (Cardeal) — 218.
Keesen — 222.
Kennedy (D. J.) — 220.
Kenrick (Francisco Patrício)— 221.
Kilwardby (Roberto)—164, 165. 166, 167, 169, 171.
Kirkegaard (Soren) — XX, 538.
Kissling (J. B.) — 188.
Kleutgen (José) — 209.
Klimke — 172.
Knapwell (Ricardo) — 166, 174.
Koch (J.) — 218, 518.
Köllin (Conrado) — 190.
Krause — XX, 213, 538.
Krebs (E.) — 174, 176, 515.
Kremmer (R.) — 211.
Krintwagen (B.) — 520.
Kuhlman — 223.
Kurth (Godofredo) — 212.
Kurz (E.) — 223.
Kydones (Demétrio) — 182.
Kydones (Prochoros) — 182.

L

La Barre (A. de) — 222.
Labat (Pedro) — 201.
Labbe (Pedro) — 94.
Labergerie — 87.
La Bigne de Villeneuve (Marcelo de) — 224.
Lachance (Luís) — 223.
Lacordaire (Henrique) — 205.
La Fuente (Vicente de) — 189, 208.
Lagor (João) — 224.
Lagrange (Garrigou) — 216, 223, 516.
Lahr (P.) — 11.
Lallement (D.). — 463.
Lampo (G.) — 514.
Landgraff (A.) — 219.
Landsberg (Paulo-Luís) — 529.
Lanfranc — 504.
Lang (A.) — 192.
Lange — 326.
Langton (Estêvão) — 121.
Lanna (D.) — 215.
Lantsheere — XX.
Lapeyronie — 384.
Lápide (João de) — 186.
La Queue (Herveu de) — 181.
Larry — 384.
Lask — XX, 538.
Laurent (H.) — 8, 172, 180, 506.
La Vaissière (J. de) — 217.
Leão X, Papa — 384.
Leão XII, Papa — 228.
Leão XIII, Papa — 84, 183, 187, 194, 228, 229, 232, 489, 490, 491, 499.
Leão de São João (Frei) — 200.
Lebreton — 216.
Leccissotti (T.) — 511.
Ledesma (Jacob de) — 193.
Ledesma (Martinho de) — 192.
Leduc (A.) — 517.
Lefèvre (André) — 10.
Legrand — 211.
Leibniz—172, 204, 240, 326, 538.
Léon (Frei Luís de) — 192.
Leonardo (Frei) — 131.

Leonardo de Perugia — 177.
Lépicier (Cardeal) — 215.
Lepidi (Alberto) — 214.
Lessio (Leonardo) — 199.
Lethielleux — 518.
Levaux (Leopoldo) — 529.
Lévy (L. G.) — 269.
Liberatore (Mateus) — 205.
Lichtenberg (João de) — 177, 280.
Licurgo — 470.
Liechtys (R. de) — 121, 512.
Liepig — 325.
Ligier de Besançon — 80.
Lippi (Filipe) — 502.
Lippi (Filipino) — 116, 502.
Lissarrague (Salvador) — 224.
Little (G. A.) — 167, 220.
Littré — 537.
Llanas (Eduardo) — 209.
Locke — 202, 537.
Lorca (Pedro de) — 201.
Lorenzelli (Cardeal) — 231.
Lottin (O.) — 222.
Lucarini (Reinaldo) — 194, 515.
Lucas (São) — 88.
Lugo (Francisco de) — 200.
Luís IX, Rei de França — 8, 75, 110, 132, 133, 134.
Luna (Afonso de) — 193.
Luyde (Arnaldo de) — 169.
Lycio (Dionísio de) — 199.
Lyons (Cónego) — 210.

M

Mach — 326.
Madrigal (Afonso de), *El Tostado* — 184.
Maeratio (Luís) — 201.
Mailhat — 200.
Maimonides (Moisés) — 49, 121, 268.
Maine de Biran — 326.
Makay — 84, 229.
Malderus (João) — 198.
Malebranche — 384.
Mancini (T.) — 512.
Mancio de Corpus Christi — 141, 195.
Mandonnet (Pedro) — XIV, 10, 11, 18, 22, 24, 30, 36, 39, 42, 47, 49, 51, 70, 71, 72, 74, 77, 81, 87, 89, 97, 105, 111, 112, 122, 162, 174, 176, 216, 337, 451, 507, 512, 513, 514, 518.
Mannaioli (D.) — 516.
Manning (Cardeal) — 219.
Manrique (Ângelo) — 200.
Manser (G. M.) — 517.
Mansion (A.) — 521.
Manson (G.) — 218.
Manuel da Natividade (Frei) — 195.
Maquart (F. Xavier) — 157, 501.
Marcelo do Menino Jesus (Frei) — 473.
Marcolo (Bartolomeu) — 193.
Marcos (São) — 88.
Mare (Guilherme de La) — 166, 171, 174, 183.
Maréchal (J.) — 212.
Margaud (M. D. A.) — 503.
Marinis (Domingos de) — 199.
Marin-Solá (Francisco) — 213.
Maritain (J.) — XIV, 11, 56, 197, 217, 223, 510, 527, 529, 532, 533, 539, 541, 542.
Maritain (Raïssa) — 510.
Marti (Raimundo) — 19.
Martim IV, Papa — 225.
Martim de Cremona — 280.
Martim de Fougères — 280.
Martin (R.) — 187.
Martinez (Nicolau) — 198.
Martinon (João) — 201.
Martinus (Pedro) — 17.
Martyniak (C.) — 223.
Masseron (A.) — 184.
Massis (Henrique) — 529.
Massoulié (Antonino) — 202.
Masnovo (Amato) — 215, 517, 520.
Mateus (São) — 81, 88, 140.
Mattiussi (Guido) — 214, 516, 517.

Maturo (Regnier) — 24.
Maumus (Vicente) — 142, 224.
Maurício de Espanha — 51.
Mauro (Silvestre) — 198.
Maurras (Carlos) — 224.
Mausbach (José)— 89, 218, 506.
Maxence (João) — 224.
Mayer — 209.
Mazzella (Camilo) — 124, 208.
Mecenas — 28.
Medices (Jerónimo de) — 199.
Meersman (G.) — 57, 169.
Meliteniota (Teodoro) — 183.
Mella (João Vásquez de)—213.
Mendive (José) — 208.
Menéndez y Pelayo (Marcelino) — 204, 213.
Mercati (G.) — 183.
Mercier (Cardeal) — 211, 231.
Merlo (João Maria) — 517.
Mestre (Aquiles) — 529.
Mévouillon (Raimundo de) — 171.
Meyer — 326.
Meynard — 142.
Mézard — 217.
Mezger (Paulo) — 198.
Michalski (C.) — 220.
Michel (Suzana) — 223.
Michelitsch (A.) — 87, 199, 520.
Middleton (Ricardo de) — 171.
Mignon (Reinaldo) — 75.
Miguel VIII Paleólogo, Imperador de Bisâncio — 182.
Millàs (Joaquim) — 221.
Milner (João) — 219.
Minges (Parthenius) — 90, 121.
Minguijón (Salvador)—11, 509.
Mir (Miguel) — 209.
Miranda Barbosa (Arnaldo de) — 11.
Mirancourt (Arnu de) — 198.
Moerbeke (Guilherme de)— 86, 96, 139.
Möhler (João Adão) — 64, 206.
Mohler (L.) — 183.
Mohrenwalder (Wilibaldo) — 203.
Moisés — 277, 472, 501.
Monaco (Pedro) — 504.
Monescillo (Cardeal) — 208.
Monsabré (Luís) — 205.
Montagne — 215, 224, 466.
Montaigne — 57.
Montalembert (Conde Carlos de) — 206.
Montanhez (Vicente) — 193.
Monte (Gerardo de)—169, 185.
Monte (Lamberto de) — 169, 186.
Monte da Cruz (Ricoldo do) — 19.
Montesinos (Luís de) — 198.
Monti (G.) — 513.
Montoya (Diogo Ruiz da) — 201.
Monzón (João de) — 186.
Morçay (R. J.) — 10, 184.
Morgott (Francisco de Paula) — 209.
Morra (Catarina de) — 8, 42, 179.
Morra (Francisco de) — 9, 42.
Morra (Henrique de) — 42.
Morra (Perna de) — 42.
Morra (Rogério de) — 42.
Morra (Tiago de) — 42.
Mortier (D. A.) — 47.
Mortimer (C. G.) — 10.
Motte (A.) — 520.
Moufang — 209.
Moulas — 222.
Muiñoz (Conrado) — 209.
Müller (J. P.) — 174.
Muncunill (João) — 213.
Munguia (Jesus) — 221.
Muñoz (H.) — 10, 509.
Muratori — 29, 506, 508.
Muriel (Domingos) — 221.
Mussolini (Benito) — 116.

N

Napoleão Bonaparte — 116.
Nardi (B.) — 97, 177.
Natalis (Herveu), ou Herveu de Nédellec — 175.

Nazário (João Paulo) — 200.
Nebrija (António de) — 188.
Nédellec (Herveu de), ou Herveu Natalis — 175.
Neuräuter (Agostinho) — 504.
Newman (Cardeal) — 140, 218.
Nicolai (João) — 201.
Nicolas (Augusto) — 210.
Nicolau IV, Papa — 225.
Nicolau V, Papa — 226, 501.
Nicolau de Bar-sur-Aube — 72.
Nicolau Brunacci — 98.
Nicolau de Cusa — 169.
Nicolau de Estrasburgo — 177, 280.
Nicolau de Fossa Nova — 153.
Nicolau de Lisieux — 69, 99, 101.
Nicolau de Mirabilibus — 186.
Nider (João) — 186.
Nietzsche (Frederico) — XX.
Nigri (Pedro) — 185.
Nivelles (Bernier de) — 96.
Noël (L.) — 211, 217, 403.
Novoa (Ângelo) — 209.
Nuñez (Fernando) — 188.
Nuñez (Lauro) — 201.
Nuno (Diogo) — 201.
Nys (D.) — 212.

O

O'Bryen (Monsenhor) — 220.
Ochoa (João de) — 193.
Ochsenfurt (Jerónimo Dungersheim d') — 190.
Ockam (Guilherme d') — 172, 183, 188, 534.
Olgiati (F.) — 215.
Olgieri (Dino) — 508.
Oliva (Pedro João) — 384.
Ollard (S. L.) — 220.
Ollé-Laprune (Leão) — 210.
Orcagna (André) — 502.
Orel (António) — 530.
Orosio (Paulo) — 17.
Orozco (Afonso de) — 190.
Ors (Eugénio d') — 529.
Orti y Lara (Manuel) — 213.
Ostwald — 326.
Oswald (Henrique) — 210.
Otão o Grande — 5.
Otão IV — 6, 7.
Ottaviano (C.) — 519.
Ovídio — 17, 120.
Ozto (Galieno de) — 178.

P

Paban — 84.
Pace (Eduardo) — 222.
Pacelli (Cardeal) — 20.
Pacheco (Diogo da Silva)—200.
Palamas (Gregório) — 182.
Pallavicini (Cardeal Pedro Sforza) — 199.
Palmieri (Domingos) — 214.
Palude (Pedro de) — 181.
Paquet (Monsenhor) — 221.
Parménides — 241, 384.
Pascal (G. de) — 10, 475.
Pascoal (P.e) — 204.
Pastori (G.) — 214.
Paulo (São) — 13, 41, 180, 503.
Paulo V, Papa — 227.
Paulo da Conceição (Frei) — 200.
Paz (Matias de) — 191.
Pecci (Cardeal) — 208.
Peckham (João)— 99, 101, 102, 137, 166, 171, 383.
Pedro de Alvernia — 80, 173, 451.
Pedro de Andria — 80.
Pedro de Aragão (Frei) — 193.
Pedro de Bérgamo — 185.
Pedro de Capotto (Frei) — 76.
Pedro de Cápua — 121, 280.
Pedro de Conflans — 169.
Pedro Hispano (Papa João XXI) — 161, 170, 182, 185.
Pedro de Irlanda — 17.
Pedro Lombardo — 38, 45, 63, 64, 65, 67, 75, 81, 90, 113, 118, 121, 191.
Pedro do Monte de S. João (Frei) — 152, 153.

Pedro de Oviedo — 201.
Pedro de Poitiers — 121.
Pedro de S. Félix (Frei) — 115, 130.
Pedro della Vigna — 31, 33.
Pegis (C.) — 220.
Pègues (Tomás)—XIV, 10, 157, 215, 224, 505, 509, 516.
Peillaube (A.) — 217.
Pellegrini — 8, 511.
Pelster (F.) — 8, 40, 87, 174, 218, 506, 511, 519, 521.
Pelzer (A.)—105, 194, 208, 214, 520.
Pemán (José Maria) — 529.
Pena (João da) — 193.
Peñafort (Raimundo de) — 83.
Penjon — 10.
Pera (C.) — 522.
Péret (P.) — 46, 513.
Pérez (António) — 198.
Pérez (Jerónimo) — 200.
Pérez (José) — 510.
Périer — 369.
Perraud (Cardeal) — 206.
Perrazzo (João Baptista)—198.
Perrier (J.) — 208.
Perrone (João) — 205.
Pesch (Tilmann) — 209.
Petitot (L. A.) — XVI, 11, 18, 509.
Philaletes (Rei João da Saxónia) — 206.
Picavet — 215.
Piccinardi (Serafim)—198, 515.
Pidal y Mon (Alexandre)—222, 508.
Pierce — 538.
Pignataro — 214.
Pilatos — 28.
Pimenta (Alfredo) — 231, 243, 451, 452.
Piny (Alexandre) — 202.
Pio IV, Papa — 226.
Pio V, Papa — 193, 226, 495.
Pio VI, Papa — 228.
Pio IX, Papa — 228, 384.
Pio X, Papa — 214, 230, 231, 492, 496, 499.
Pio XI, Papa — 232, 233, 496, 497, 498, 500, 549.
Pio XII, Papa — 20, 233.
Piola (D.) — 503.
Piperno (João Gui de) - 151, 152.
Piperno (Nicolau de) — 115.
Piperno (Reinaldo de)— 39, 80, 86, 89, 98, 139, 145, 146, 151, 152, 155, 455.
Pirenne (Henrique) — 521.
Pitágoras — 394.
Planudes (Máximo) — 182.
Plassmann (H. E.) — 207.
Platão — 49, 105, 120, 124, 270, 271, 304, 307, 377, 378, 381, 384, 470, 502, 533.
Pollich (Martim) — 193.
Pomponácio — 384.
Ponce de Leão (Basílio) — 201.
Poole (R.) — 46.
Pope (H.) — 142, 223, 522.
Porfírio — 17, 120.
Portmann (A.) — 82, 210.
Porto (Cardeal di) — 27.
Pospisil (José) — 220.
Potthast (A.) — 46, 506.
Pottier (António) — 223.
Pouilly (João de) — 181.
Poupon — 223.
Powicke (T. M.) — 166.
Prado (Norberto do) — 213.
Prepositino de Cremona — 121, 280.
Prepósito (João) — 199.
Prierias (Silvestre) — 190.
Primadizzi (Ramberto de)—80, 174.
Probst (Fernando) — 209.
Protágoras — 528.
Prulli (Humberto de) — 177.
Prümmer (Domingos)—18, 23, 218, 505, 507.
Prynter (Guilherme) — 219.
Ptolomeu de Lucca — XIII, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 80, 89, 173, 176, 451, 452, 465, 506.
Puig (Narciso) — 204.
Puigcerver (Filipe) — 203.
Puteano (João) — 200.

Q

Quadrado (José Maria) — 204.
Quétif (J.) — 508.
Quidort (João) — 174, 175.
Quiles (Ismael) — 124.
Quintiliano — 17.

R

Racke (M.) — 183.
Rafael Sanzio — 116, 502.
Raimundo, Arcebispo de Toledo (D.) — 49.
Raimundo Stephani (Frei) — 134.
Rainerio de Pisa — 181.
Ramière (P.) — 519.
Rashdall (H.) — 46, 512.
Raúl o Bretão — 186.
Ravaisson (Félix) — 205.
Ravignan (Francisco Xavier de) — 205.
Raynaud (Teófilo) — 201.
Reding (Agostinho) — 198, 201.
Reginaldo (António) — 198.
Regnault — 325.
Reichert (B.) — 34, 506, 508.
Reinach (Salomão) — 10.
Reiser (B.) — 196.
Rémusat — 205.
Renard (Jorge) — 223.
Reni (Guido) — 502.
Renouvier — 538.
Renz (Plácido), *senior* — 202.
Rens (Plácido), *júnior* — 202.
Retana (C. F. de) — 188.
Retz (Francisco de) — 186.
Revilla (M.) — 189, 517.
Reynold (Gonzaga de) — 529.
Ribot (Alexandre) — 538.
Riccio (M. L.) — 514.
Rickel (Denis de) — 185.
Rietter (António) — 207.
Rimaud — 217.
Ripa (João de) — 183.
Riquet (M.) — 517.
Rivière (J.) — 216.
Roberto (Frei) — 178.
Roberto de Bolonha — 174.
Roberto de São Valentino — 173.
Roca (Ângelo) — 201.
Roca y Cornet (Joaquim) — 204.
Rocca (G. della) — 223.
Rocha (Manuel) — 224.
Roey (E. Van) — 211.
Roger (Pedro) — 179.
Roguet (Cláudio) — 223, 450.
Roland-Gosselin (Bernardo) — 223.
Rolando de Cremona — 46, 280.
Romano de Roma — 110, 172.
Romyer (Blaise) — 125.
Roselli (Salvador) — 203, 205.
Rosset (Miguel) — 205.
Rossi (Bernardo de), ou de Rubeis — 88, 194, 203, 451, 518.
Rossi (G. F.) — 519.
Rosso-Orsini (Cardeal) — 110.
Rousseau (J. J.) — 203.
Rousselot (Pedro) — 217.
Roux-Lavergne — 205.
Rubeis (Bernardo de) — 88, 194, 203, 451, 518.
Ruis (Gaspar) — 199.
Ruiz-Giménez (Joaquim) — 224.

S

Salazar (Ambrósio de) — 193.
Salerno (Príncipe de) — 111.
Salgado (Plínio) — 529.
Saint-Amour (Guilherme de) — 69, 70, 72, 73, 74, 97, 99, 502.
Saint-Cher (Hugo de) — 65, 502.
Saint-Victor (Hugo de) — 120, 121.
Saint-Victor (Roberto de) — 120, 121.
Sainz (M.) — 509.
Salústio — 120.
Sánchez (Miguel) — 208.
Sanseverino (Cardeal Caetano de) — 205.
Sanseverino (Guilherme de) — 9, 42.

Sanseverino (Rogério de) — 40.
Sanseverino (Tomás de) — 42, 179.
Santi de Tito — 503.
Santiago Ramirez — 7, 10, 28, 89, 114, 133.
Sanz (José) — 221.
São Concórdio (Bartolomeu de) — 181.
Sarda y Salvany (Félix)— 208.
Sartiaux (Félix) — 10.
Sassen (F.) — 510.
Satoli (Cardeal) — 214.
Sauer — 177.
Sauvé (Monsenhor) — 185.
Savarretius (Miguel) — 185.
Savonarola (Jerónimo) — 186.
Scandone (F.) — 8, 40, 511.
Schaeffer (Ary) — 503.
Schäzler (Constantino Von) — 207.
Scheeben (H. C.) — 512.
Scheeben (Matias José) — 82, 200, 209.
Scheite de Bolswert — 504.
Scheler (Max) — XX.
Scheller (E.) — 206, 538.
Schelling — XX, 326, 538.
Schiffini — 208.
Schiller — 538.
Schilling (O.) — 222.
Schindler (Francisco Martim) — 218.
Schmid (Luís) — 218.
Schneid (Matias) — 209.
Schnell (Anselmo) — 202.
Schnitzer (J.) — 186.
Schnürer (Gustavo) — 187.
Schopenhauer — XX, 324, 538.
Schottus (A.) — 198, 520.
Schrader (Clemente) — 207.
Schülzemberger — 325.
Schultes (Reginaldo) — 214.
Schütz (L.) — 522.
Schwalm (Luís) — 216.
Schwalm (M. B.) — 222.
Scorraille (R. de) — 195.
Séailles (Gabriel) — 10.
Séguier — 198.
Sena (António de) — 193.
Seneca — 17.
Sentroul (Monsenhor) — 221.
Seppelt (F. X.) — 513.
Serra (Marcos) — 200.
Sertillanges (A. D.) — XVII, 10, 11, 216, 262, 297, 421.
Sforza (Cardeal Riaro) — 207.
Shanahan (Edmundo) — 222.
Sharp (D. E.) — 167.
Sigério de Brabante — 96, 97, 98, 99, 101, 108, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 162.
Signoriello — 205.
Silva-Tarouca (Amadeu)—517.
Silvestre de Ferrara (Francisco) — 84, 190.
Simão de Authie — 51.
Simão de Brion — 96, 97.
Simão de Faversham — 96.
Simão de Teate — 28.
Simão de Tournai — 121, 280.
Simler (J.) — 280.
Simon (L.) — 522.
Simplício — 120.
Sinéty — 369.
Sinibaldi (Tiago) — XVII.
Sinibaldo — 12, 14, 16.
Sixto V, Papa — 227.
Sneek (Cornélio) — 186.
Soderini — 502.
Sólorzano (Atilano Ajo) — 204.
Soncinas (Paulo Barbo) — 186.
Sordi (Domingos) — 205.
Soto (Domingos) — 192.
Soto (Pedro de) — 193.
Sotomayor (Pedro de) — 192.
Spalding (Martim João) — 221.
Spencer — 537, 546.
Stallo — 325.
Stams — 178, 518.
Staudenmaier (Francisco António) — 206.
Stang (André) — 223.
Steenberghen (F. Van) — 97.
Stefani (Tomás de) — 501.
Stegmüller (F.) — 97, 191, 195.
Stehle (A.) — 511.
Sterngassen (Gerardo de) - 173.

Sterngassen (João de) — 80, 141, 173.
Stoeckl (Alberto) — 11, 208.
Stoppe (João) — 186.
Suarez (Francisco) — 195, 196.
Subirana (José Férrer) — 204.
Suermondt (Clemente) — 84, 87, 193, 228, 520.
Suso (Henrique) — 141.
Swartz (João) — 186.
Swartz (Pedro) — 185.
Sylvius (Francisco) — 198.
Synave (P.*) — 87, 112, 507, 519, 521.

T

Tabarelli (R.) — 214.
Tadeu de Parma — 96.
Taegius (Francisco) — 185.
Talamo (Monsenhor) — 125, 208.
Tales — 323.
Tancredo — 26, 106.
Tanquerey (A.) — 222.
Tanner (Adão) — 200.
Tarantásia (Pedro de), Papa Inocêncio V — 83, 98, 139, 225.
Tauler (João) — 141.
Taurisano — 506, 510, 511.
Teixidor (Luís) — 196.
Tejado (Gabino) — 204.
Temístio — 120.
Tempier (Estêvão) — 100, 106, 107, 161, 162, 169, 170, 180, 181, 307.
Teodorico de Friburgo — 47.
Teófilo de Cremona — 451.
Terêncio — 17.
Terra-Salsa (Clemente de) — 185.
Terreni (Guido) — 180.
Théry (G.) — 101, 519.
Thoemes (N.) — 222.
Thonnard (F. J.) — 11, 56, 217, 510.
Thureau-Dangin — 220.
Thurot (Carlos) — 118, 513.
Tiago de Fressolino (Frei) — 130.
Tiago de Salerno — 146.
Titchener — 548.
Tito-Lívio — 120.
Tixeront — 508.
Tocco (Guilherme de) — XIII, 8, 9, 10, 14, 15, 18, 21, 23, 24, 25, 30, 32, 33, 35, 38, 39, 41, 66, 67, 75, 76, 89, 115, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 142, 144, 146, 154, 178, 505, 525, 543, 549.
Toledo (Cardeal Francisco de) — 195.
Tomás Ânglico ou Tomás de Sutton — 80, 175, 178.
Tomás de Aversa — 179.
Tomás de Jesus (Frei) — 141.
Tomás de Sutton ou Tomás Ânglico — 80, 175, 178.
Tomás de York — 72.
Tonquédec (José de) — 217.
Tornaparte (Pedro de) — 177.
Torquemada (Cardeal João de) — 185.
Torraca (F.) — 513.
Tortocollo (Roberto de), ou Roberto de Herford — 173.
Toso (A.) — 510.
Tosti (Luís) — 12, 511.
Touron (A.) — 508.
Toynbee (P.) — 177.
Traini (Francisco) — 502.
Trédici (Monsenhor) — 214.
Trendelemburgo — 209.
Triunfo, de Ancona (Agostinho) — 181.
Trivet (Nicolau) — 175, 176.
Troyano (Frei) — 30.
Truc (Gonzaga) — 11, 217, 529, 546.
Tudela (André de) — 192.
Turner (Guilherme) — 222.
Turriano (Luís) — 199.

U

Ubaghs — 326.
Uccelli (António) — 25, 87, 157, 205, 520.
Ude (J.) — 517.
Ueberweg — 118, 172, 185, 519.
Ulrico de Estrasburgo — 47, 173.
Urbano IV, Papa — 52, 86, 88, 96, 140, 225.
Urbano V, Papa — 52, 226.
Urráburu (José) — 213.
Ursins (João des) — 502.
Uvadanus (João Syro) — 202.

V

Vacant (Alfredo) — 172, 215.
Val (Honorato do) — 213.
Vallet — 205.
Vallgornera (Frei Tomaz de) — 141, 201.
Van den Berg — 212.
Van der Essen (L.) — 187.
Van Loo (Amadeu) — 503.
Van Veen (Gilberto) — 504.
Vanni (R.) — 504.
Vansteenberghe (Ed.) — 89, 509, 520.
Varrão (Vicente) — 192.
Vasquez (Gabriel) — 195.
Vaughan (Guilherme Beda) — 220, 508.
Venius (Otão) — 508.
Vergara (João de) — 188.
Versorius (João) — 169, 185.
Veuillot (Luís) — 547.
Vialatoux (J.) — 223.
Viance (Jorge) — 223.
Vicente (João) — 193.
Vicente de Beauvais — 47, 121.
Victorino (Mário) — 17.
Vidal (José) — 204.
Vielmus (Jerónimo) — 94, 518.
Vigorosi (João), ou João Vigouroux — 171, 177.
Villanueva — 203.
Villeneuve (Arnaldo de) — 177.
Villeneuve (Cardeal R.) — 516.
Vinci (Leonardo de) — 191.
Virgílio — 17.
Vivés — 197.
Vogelsang (Henrique José) — 207.
Voltaire — 203.
Vossler — 177.
Vox (Maximiliano) — 509.
Vrede (W.) — 521.

W

Walleis (Tomaz de) — 181.
Walz (P. A.) — 57, 87, 89, 215. 506, 507, 510, 514.
Ward (Guilherme) — 220.
Webb (C. C.) — 46, 220.
Wébert — 216, 510, 541.
Weddingen (A. Van) — 211.
Weiss (Alberto) — 218.
Wenzl (Afonso) — 202.
Werner (Carlos) — 87, 94, 508.
Wicksteed (P. H.) — 177, 220.
Wiggers — 198.
Wilmann (Otão) — 122, 218.
Wilmers (Guilherme) — 209.
Wimpina (Conrado) — 186.
Windelband — 11.
Wirchow — 325.
Wiseman (Cardeal Nicolau) — 219.
Wolff — 326, 538.
Wonsidel (Erasmo) — 193.
Woroniecki — 531.
Wouters (G. H.) — 210.
Wulf (Maurício de) — 11, 47, 89, 172, 187, 212.
Wundt — 538.

X

Xantes Mariales — 198.
Xarrié (Francisco) — 204.
Xenófanes — 241.

Y

Yansens (Lourenço) — 214.
Ysambert (Nicolau) — 198.
Yurami (António Miguel) — 515.

Z

Zama (A.) — 214.
Zamboni (G.) —215.
Zanardi (Miguel) — 186.
Zaragüeta (João) — 11, 211, 517.
Zeiller (Tiago) — 222.
Zenão — 120, 241.
Zigliara (Cardeal) — 207.
Zumel (Francisco) — 201.
Zuñiga (Diogo Lopez de) — 188.
Zurbarán — 503.
Zurla (Plácido) — 205.
Zybura (J. S.) — 208.

ÍNDICE DOS CAPÍTULOS

CARTA-PREFÁCIO DE JACQUES MARITAIN VII
TRECHO DE UMA CARTA DIRIGIDA AO AUTOR POR JACQUES MARITAIN, A PROPÓSITO DA SEGUNDA EDIÇÃO IX
PALAVRAS PRÉVIAS XI

PRIMEIRA PARTE

Ensaio histórico-biográfico

I — O FRADE

Uma família medieval 5
«Pugil fidei» 15
O cavaleiro do Céu e os cavaleiros da Terra 27
Alberto Magno 45

II — O MESTRE

Do bacharelado ao magistério 63
O ensino em Paris e em Itália 79
Batalhas e vitórias 95
Sabedoria verdadeira 115

III — O SANTO

O Anjo da Escola 129
A visão radiosa 143
Fossa-Nova 151
A glória póstuma 159

SEGUNDA PARTE

As grandes linhas do pensamento tomista

PONTOS DE PARTIDA 237

a) *O Ser* 238
b) *Os primeiros princípios* 239
c) *Potência e acto* 241
d) *Essência e existência* 243
e) *Substância e acidentes* 245
f) *As causas* 248
g) *Unidade, verdade e bondade* 250

I — DEUS

POSIÇÃO DO PROBLEMA 255

AS CINCO VIAS 263

a) *O Primeiro Motor* 264
b) *A Primeira Causa* 266
c) *O Ser Necessário* 268
d) *O Ser Perfeito* 269
e) *A Primeira Inteligência* 273
f) *Visão de conjunto* 275

OS ATRIBUTOS DIVINOS 279

a) *Atributos negativos* 281
b) *Atributos positivos* 289

II — O MUNDO

A CRIAÇÃO · 303

a) *O mundo é eterno?* 306
b) *Unidade e multiplicidade* 314
c) *O bem e o mal* 317

PRINCÍPIOS DA NATUREZA 321

a) *Matéria e forma* 323
b) *A quantidade* 331
c) *Lugar e tempo* 333
d) *As qualidades* 338

INFINITO E CONTINGÊNCIA · 343

a) *Infinito em acto e infinito em potência* 343
b) *A contingência na natureza* 348

A VIDA · 355

a) *Os três graus da vida* 358
b) *O princípio vital* 359
c) *Origem da vida* 362
d) *A evolução das espécies* 365

III — O HOMEM

ALMA E CORPO 373

a) *Essência e atributos da alma* 374
b) *Dois erros* 378
c) *A unidade substancial do composto humano* ... 384
d) *Deus, origem e fim do homem* 390

TEORIA DO CONHECIMENTO 399

a) *As faculdades sensitivas* 399
b) *Materialismo e idealismo* 403
c) *Solução das antinomias* 405
d) *Análise do conhecimento* 411
e) *A razão em marcha* 418

VONTADE E LIBERDADE 423

a) *Vontade e inteligência* 426
b) *Esquema do acto voluntário* 433
c) *O livre-arbítrio* 435
d) *A verdadeira liberdade* 448

AS SOCIEDADES HUMANAS 449

a) *Sociedade familiar e sociedade civil* 454
b) *Qual o melhor sistema de governo?* 457
c) *A realeza* 463
d) *Tirania singular e tirania plural* 467
e) *O regime-modelo* 470

APÊNDICES

AS VINTE E QUATRO TESES TOMISTAS 479
ALGUNS TEXTOS PONTIFÍCIOS 489
NOTAS ICONOGRÁFICAS 501
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 505
SÃO TOMÁS DE AQUINO, MESTRE DA IDADE NOVA 523
ÍNDICE ONOMÁSTICO 553

QUADRO SINÓPTICO

DA VIDA E DAS PRINCIPAIS OBRAS DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

DATAS	ESQUEMA BIOGRÁFICO	ESCRITOS TEOLÓGICOS	TRABALHOS EXEGÉTICOS	COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES	OBRAS DIVERSAS
1224 ou 1225 (até 7 de Março)	Nascimento de Tomás de Aquino, no Castelo de Roccasseca.				
1230	Entra como oblato na Abadia beneditina de Monte Cassino.				
1239	Forçado a sair de Monte Cassino, ocupado pelas tropas de Frederico II, ingressa na Universidade de Nápoles. Estabelece relações com a Ordem dos Pregadores, a que quer pertencer. Oposição dos pais.				
1243	Morre o Conde Landolfo, pai de Tomás.				De Fallaciis ad Quosdam Nobiles Artistas.
1244	Em Abril, é recebido na Ordem dos Pregadores, provàvelmente pelo Mestre Geral, João o Teutónico. Entre 6 e 8 de Maio, a caminho de Bolonha, é forçado pelos irmãos, em Aquapendente, a abandonar os seus companheiros de hábito. Tentativa de sedução no Castelo do Monte de S. João. Encerram-no de novo em Roccasseca.				De Propositionibus Modalibus.
1245	Sai do Castelo, liberto, provàvelmente em Julho. Parte para Paris, onde encontra Alberto Magno.				
1248	Acompanha Alberto Magno a Colónia, onde se organiza um *Estudo Geral* da Ordem. É ordenado sacerdote por Conrado de Hochstaden, Arcebispo de Colónia.	In Dionysium de Divinis Nominibus.			
1252	Outra vez em Paris, recebe o grau de *bacharel bíblico* e ensina em Saint-Jacques.	Liber Mandatorum Dei.			De Ente et Essentia.
1254	Recebe o grau de *bacharel sentenciário*.	In IV Libros Sententiarum.			
1255					
1256	Vitoriosa resposta a Guilherme de Saint-Amour, no Capítulo Geral de Anagni, aprovada pelo Papa Alexandre IV. Regresso a Paris, onde lhe é concedida a *licentia docendi* pelo Chanceler da Universidade.	Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem.	In Isaiam.		De Principiis Naturae. Rigans Montes. Quodlibet VII. Quaestiones Disputate de Veritate.
1257	Obtém, em Outubro, o grau de Mestre.		In Matthaeum.		Quodlibet VIII.
1258					**Quodlibeta IX e X.**

1257	**Obtem, em Outubro, o grau de Mestre.**		IN MATTHAEUM.		QUODLIBET VIII.
1258					**QUODLIBETA IX e X.**
1259	Toma parte no Capítulo Geral da Ordem, em Valenciennes. É adstrito, como professor do *Studium Curium*, à Corte Pontifícia, em Anagni, para onde parte em Junho.	SUMMA CONTRA GENTILES.	IN EPISTOLAS PAULI (I).		QUODLIBET XI. Q. D. DE POTENTIA.
1261	Segue o Papa Urbano IV para Orvieto.	DE RATIONIBUS FIDEI CONTRA SARRACENOS, GRAECOS ET ARMENOS.			OFFICIUM CORPORIS CHRISTI.
1262			CATENA AUREA. (In Matth.).		
1263	É encarregado pelo Papa de rever e cristianizar as obras de Aristóteles.	CONTRA ERRORES GRAECORUM.	(In Marc.). (In Johan.). (In Luc.).		
1264					
1265	Dirige em Roma o Estudo Geral da Ordem dos Pregadores, no Convento de Santa Sabina.			IN VIII LIBROS PHYSICORUM. IN XII LIBROS METAPHYSICORUM. IN LIBRO DE SENSU ET SENSATO.	DE REGNO.
1266				IN X LIBROS ETHICORUM. IN III LIBROS DE ANIMA.	Q. D. DE NATURA BEATITUDINIS.
1267	Chama-o de novo o Papa Clemente IV para a Corte Pontifícia, em Viterbo.	SUMMA THEOLOGICA. (Prima pars).	In THRENOS. In JEREMIAM.	IN LIBRUM DE MEMORIA ET REMINISCENTIA.	
1268	Parte em Novembro para Paris, solicitado por causa dos conflitos com Siger de Brabante e os teólogos augustinianos.			IN IV LIBROS POLITICORUM. IN POSTERIORES ANALYTICORUM.	Q. D. DE UNIONE VERBI INCARNATI.
1269	Toma parte, em Paris, no Capítulo Geral da Ordem.	DE PERFECTIONE VITAE SPIRITUALIS.	IN JOB.	IN IV LIBROS METEORORUM. IN PERIERMENIAM.	DE REGIMINE JUNDAEORUM. QUODUDLIBETA I e II. Q. D. DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.
		SUMMA THEOLOGICA. (Prima-Secundae).			
		DE JUDICIUS ASTRORUM. DE SORTIBUS. DE FORMA ABSOLUTIONIS.			Q. D. DE ANIMA. DE OCULTIS OPERATIONIBUS NATURAE. IN LIBRUM DE CAUSIS.
1270	Disputa com João Peckham diante do Arcebispo de Paris. Polémica com Siger de Brabante.		LECTURA SUPER JOHANNEM. IN IV PRIMOS NOCTURNOS PSALTERII.		CONTRA PESTIFERAM DOCTRINAM RETRAHENTIUM HOMINES A RELIGIONIS INGRESSU. DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS. Q. D. DE MALO. DE AETERNITATE MUNDI. QUODLIBETA III e XII.
1271		SUMMA THEOLOGICA. (Secunda-Secundae).	LECTURA SUPER MATTHAEUM.		Q. D. DE VIRTUTIBUS. DE CHARITATE. DE CORRECTIONE FRATERNA. DE SPE.
1272	Sai novamente de Paris e é posto à frente do *Studium Generale* de Nápoles, por determinação do Capítulo Provincial dos Dominicanos, da Província romana.	SUMMA THEOLOGICA. (Tertia pars). CONPENDIUM THEOLOGIAE.	IN EPISTOLAS PAULI (II).	IN III PRIMOS LIBROS DE CAELO ET MUNDO. IN III LIBROS DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE.	QUODLIBETA IV e V. QUODLIBET VI. DE SUBSTANTIIS SEPARATIS.
1273	Visão de Tomás de Aquino, na Capela de S. Nicolau, em Nápoles.				
1274	É chamado por Gregório X ao Concílio de Leão, marcado para 1 de Maio. A caminho, detém-se em Maenza, de visita aos Condes de Ceccano, seus sobrinhos. **Adoece gravemente e recolhe à Abadia**				DE MIXTIONE ELEMENTORUM. DE MOTU CORDIS. RESPONSIO AD BERNARDUM ABBATEM CASSINENSEM.

	para a Corte Pontifícia, em Viterbo.	(Prima pars).	In Jeremiam.		
1268	Parte em Novembro para Paris, solicitado por causa dos conflitos com Siger de Brabante e os teólogos augustinianos.			In IV Libros Politicorum. In Posteriores Analyticorum.	Q. D. de Unione Verbi Incarnati.
1269	Toma parte, em Paris, no Capítulo Geral da Ordem.	De Perfectione Vitae Spiritualis.	In Job.	In IV Libros Meteororum. In Periermeniam.	De Regimine Jundaeourum. Quodudlibeta I e II. Q. D. de Spiritualibus Creaturis.
		Summa Theologica. (Prima-Secundae).			Q. D. de Anima.
		De Judicius Astrorum. De Sortibus. De Forma Absolutionis.			De Ocultis Operationibus Naturae.
1270	Disputa com João Peckham diante do Arcebispo de Paris. Polémica com Siger de Brabante.		Lectura Super Johannem. In IV Primos Nocturnos Psalterii.		In Librum de Causis. Contra Pestiferam Doctrinam Retrahentium Homines a Religionis Ingressu.
					De Unitate Intellectus Contra Averroistas.
					Q. D. de Malo.
					De Aeternitate Mundi.
					Quodlibeta III e XII.
1271			Lectura Super Matthaeum.		Q. D. de Virtutibus.
		Summa Theologica. (Secunda-Secundae).			De Charitate.
					De Correctione Fraterna.
					De Spe.
1272	Sai novamente de Paris e é posto à frente do *Studium Generale* de Nápoles, por determinação do Capítulo Provincial dos Dominicanos, da Província romana.	Summa Theologica. (Tertia pars).	In Epistolas Pauli (II).	In III Primos Libros de Caelo et Mundo.	Quodlibeta IV e V.
		Conpendium Theologiae.		In III Libros de Generatione et Corruptione.	Quodlibet VI. De Substantiis Separatis.
1273	Visão de Tomás de Aquino, na Capela de S. Nicolau, em Nápoles.				
					De Mixtione Elementorum.
1274	É chamado por Gregório X ao Concílio de Leão, marcado para 1 de Maio. A caminho, detém-se em Maenza, de visita aos Condes de Ceccano, seus sobrinhos. Adoece gravemente e recolhe à Abadia cisterciense de Fossa-Nova. Morre, ali, a 7 de Março.				De Motu Cordis. Responsio ad Bernardum Abbatem Cassinensem.

1323 — Bula de Canonização de São Tomás, expedida pelo Papa João XXII, a 18 de Julho.

1567 — O Papa Pio V proclama São Tomás Doutor da Igreja, com o título de *Angélico,* na Bula Mirabilis Deus.

1570 — O mesmo Pontífice ordena a edição das Obras Completas de São Tomás.

1718 — Pela Constituição Inscrutabli, o Papa Clemente XI aprova os estatutos da Academia Tomista de Roma.

1879 — O Papa Leão XIII, na Encíclica Aeterni Patris, a 4 de Agosto, faz uma calorosa apologia de São Tomás e preconiza um regresso geral às suas directrizes.

1880 — O mesmo Pontífice ordena, no Motu-próprio Placere Nobis, nova edição, monumental e crítica, das Obras de São Tomás (18 de Janeiro).

— Pelo Breve Cum Hoc Sit, de 4 de Agosto, Leão XIII institui São Tomás Patrono universal das Universidades, Academias e Escolas Católicas.

1907 — Pio X, na Encíclica Pascendi (8 de Setembro), faz nova apologia do Doutor de Aquino.

1914 — Motu-próprio Doctoris Angelici, de Pio X, a 29 de Junho.

— Aprovação, a 27 de Julho, das XXIV teses tomistas.

— Motu-próprio Non Multo, de Bento XV, que declara ter a Igreja feito sua a doutrina de São Tomás.

1923 — Encíclica Studiorum Ducem, de Pio XI, que proclama São Tomás *Doutor Comum* e *Guia dos Estudos.*